



SAINT THOMAS D'AQUIN SOMME THÉOLOGIQUE

DIEU

Tome Deuxième

BX

1749

T52

1925

pt.1

Q.12-

17

DITION FRANÇAISE PAR
BERTILLANGES, O. P.
TROISIÈME ÉDITION



GTU Storage

EDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
DESCLEE ET CIE · PARIS · TOURNAI · ROME

DIEU

Tome Deuxième

Thomas Aquinas, Saint

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY
ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

DIEU

Tome Deuxième

1^a, Questions 12-17

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

A.-D. SERTILLANGES, O. P.

MEMBRE DE L'INSTITUT

Troisième Édition

« Un bon traducteur doit,
« tout en gardant le sens des
« vérités qu'il traduit, adapter
« son style au génie de la
« langue dans laquelle il s'ex-
« prime. »

Saint Thomas. *Prologue*
de son Opuscule Contre les
erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE

DESCLÉE & CIE

Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites

PARIS, TOURNAI, ROME

COSA Printed in Belgium

BX
1749
T52
1925
pt. I
Q. 12-
17

Nous avons lu la traduction française, avec notes et appendices, du *Traité de Dieu* (Somme Théologique, 1^a, qu. 12-26) de Saint Thomas d'Aquin, par le R. Père A. D. Sertillanges, O. P., et nous l'avons trouvée digne d'être publiée.

Paris, le 7 Juillet 1926.

H. D. NOBLE, O. P.

M. BARGE, O. P.

Maître en Théologie.

Lecteur en Théologie.

Nihil obstat

7 Juillet 1926.

R. LOUIS, O. P.

Provincial.

IMPRIMATUR

Lutetia Parisiorum, die 7^a Julii 1926.

EUGENIUS JACOBUS

Episc. Trallian.

AVANT-PROPOS

On se rappelle le plan de la Somme théologique, et la place primordiale, centrale aussi, qu'y occupe le traité de Dieu¹. Saint Thomas ayant à étudier Dieu en lui-même, l'envisage tout d'abord dans son être et dans les attributs qui déterminent sa substance. Ayant caractérisé cette divine substance en soi, il se demande quelle connaissance nous en pouvons avoir et quels noms, en conséquence, lui conviennent. C'est à ce point que nous en sommes. Nous aurons ensuite, dans ce même traité du Dieu-Un, à suivre notre auteur dans l'étude des divines opérations. Nous nous arrêterons au seuil du traité théologique par excellence, celui de la très sainte Trinité, où saint Thomas s'occupe de Dieu non plus quant à sa substance ou essence, qui est une, mais quant à son triple centre d'épanouissement, que sont les Personnes.

Saint Thomas explique si bien ces passages de plans et leurs motifs, que nous n'aurions garde d'y insister. Mieux vaut lui laisser la parole à lui-même, pour le plus grand bénéfice du lecteur. Nous nous permettrons seulement de signaler que l'étude de nos appendices est ici particulièrement nécessaire. De formidables difficultés se dressent à chaque pas devant la pensée inquiète, prévenue par de séculaires disputes. Il ne sera pas trop de toutes les lumières combinées de nos maîtres et de nos persévérantes réflexions personnelles pour en triompher.

¹ Voir : DIEU, Tome premier, Questions I-II, Avant-Propos.

DIEU.

QUESTION 12.

DE QUELLE MANIÈRE NOUS CONNAISSONS DIEU.

Ayant considéré jusqu'ici comment est Dieu en lui-même, reste à voir comment il est dans notre esprit, c'est-à-dire de quelle manière il est connu par la créature. A ce sujet treize questions se posent : 1. Un intellect créé peut-il voir l'essence divine? — 2. L'essence divine est-elle vue par l'intellect au moyen d'une forme intellectuelle créée? — 3. L'œil du corps peut-il voir l'essence divine? — 4. Une intelligence créée peut-elle, par ses seules forces naturelles, voir l'essence divine? — 5. L'intellect créé, pour voir l'essence

QUÆSTIO XII.

QUOMODO DEUS COGNOSCATUR A CREATURIS.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis.

Circa hoc quæeruntur tredecim : 1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. — 2. Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. — 3. Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. — 4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. — 5. Utrum intellectus creatus

divine, a-t-il besoin de quelque lumière créée? — 6. Parmi ceux qui voient l'essence divine, en est-il qui la voient plus parfaitement que d'autres? — 7. Un intellect créé peut-il comprendre l'essence divine? — 8. L'intellect créé qui voit l'essence divine connaît-il en elle toutes choses? — 9. Ce qu'il connaît là, le connaît-il par l'entremise de représentations ou d'images? — 10. Ce qu'il voit ainsi en Dieu, le connaît-il tout ensemble? — 11. Un homme peut-il, dans la vie présente, voir Dieu par son essence? — 12. Dans cette vie, pouvons-nous connaître Dieu au moyen de la raison naturelle? — 13. En dehors de la connaissance naturelle, y a-t-il en cette vie une connaissance de Dieu par la grâce?

ad videndum Dei essentiam indigeat lumine creato. — 6. Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. — 7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. — 8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. — 9. Utrum ea, quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. — 10. Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. — 11. Utrum in statu hujus vitæ aliquis homo possit essentiam Dei videre. — 12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. — 13. Utrum supra cognitionem naturalis rationis, sit, in præsentī vita, aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICLE 1.

Un intellect créé peut-il voir l'essence divine ?

DIFFICULTÉS : 1. Saint Jean Chrysostome, commentant ces mots de saint Jean : « Dieu, personne ne le vit jamais », s'exprime ainsi : « Ce qu'est Dieu, non seulement les prophètes, mais les anges mêmes, ou les archanges ne l'ont point vu. Car, ce qui est d'une nature créée, comment pourrait-il voir ce qui est incréé ? » A son tour, Denys, parlant de Dieu, écrit : « Ni la sensibilité ne l'atteint, ni l'imagination, ni l'opinion, ni la raison, ni la science. »

2. D'ailleurs, tout ce qui est infini, selon qu'il

ARTICULUS I.

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

[Supra, art. 4, ad 3; 1-2, q. 3, art. 8; q. 3, art. 5; 4 Sent., Dist. 49, q. 2, art. 1; 3 Cont. Gent., cap. 51, 54, 57; de Ver., q. 8, art. 1; et Quodl. 4, q. 8; Comp. Theol., cap. 104]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Joan. [hom. 14] exponens illud quod dicitur Joan. 1 [v. 18] : « Deum nemo vidit unquam », sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec angeli viderunt nec archangeli : quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est ? ». Dionysius etiam in 1 cap. de Div. Nomin. [S. Th., lect. 3], loquens de Deo, dicit : « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, neque ratio, neque scientia. ».

2. PRÆTEREA, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum¹. Sed Deus est infinitus, ut supra

¹ In ms. : *incognitum*.

est infini, est inconnaissable. Or, Dieu est infini, comme on l'a fait voir : donc, par nature, il est inconnaissable.

3. De plus, l'intellect créé ne connaît que ce qui existe ; car ce qui tombe en premier sous les prises de l'intellect, c'est l'être. Or, Dieu n'est pas un existant ; il est au-dessus des existants, ainsi que l'affirme Denys. Il n'est donc pas intelligible, mais dépasse toute intelligence.

4. Enfin, du connaissant au connu, il doit y avoir quelque proportion, vu que le connu devient la perfection du connaissant. Or, il n'y a nulle proportion de l'intellect créé à Dieu ; une infinie distance les sépare.

CEPENDANT, saint Jean nous dit : « Nous le verrons tel qu'il est. »

CONCLUSION : Un être est connaissable dans la mesure où il est en acte. [1] Comme donc Dieu est un acte pur, sans aucun mélange de puissance, il est, de soi, souverainement connaissable.

ostensum est [q. 7, art. 1]. Ergo est secundum se ignotus.

3. PRÆTEREA, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium : primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut Dionysius dicit [cap. 4 de Div. Nom.]. Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. PRÆTEREA, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

SED CONTRA est quod dicitur 1 Joan. 3 [v. 2] : « Videbimus eum sicuti est. »

RESPONDEO dicendum quod cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est

Mais ce qui est souverainement connaissable en soi peut n'être pas connaissable à telle intelligence, à cause de la disproportion entre cette intelligence et l'objet intelligible. Ainsi, le soleil, visible au maximum, ne peut être vu par l'oiseau de nuit, pour l'excès même de sa lumière. Appuyés sur cette considération, certains ont prétendu qu'un intellect créé ne peut voir l'essence divine. Mais cela ne saurait s'admettre. En effet, la béatitude dernière de l'homme devant consister dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut dans aucune condition voir l'essence divine, de deux choses l'une, ou il ne sera jamais heureux, ou autre chose que Dieu sera l'objet de sa béatitude. Or cela est étranger à la foi ; car selon la foi, la perfection dernière de la créature raisonnable doit se trouver dans Celui qui est pour elle principe d'existence, vu qu'une chose est parfaite dans la mesure où elle atteint à son principe ¹.

actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum : sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam Dei essentiam videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi : intantum enim unumquod-

¹ Voir plus haut. Qu. 6, art. 1, avec les notes.

Cette opinion offense aussi la raison ; car l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et de là naît chez les hommes l'étonnement, ou l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas atteindre à la cause suprême des choses, en elle le désir de la nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu ¹.

SOLUTIONS : I. Cela ne contredit en rien les deux autorités qu'on invoque ; car celles-ci parlent d'une vision pleinement compréhensive. Aussi Denys fait-il précéder les paroles susdites de ces mots : « Pour tous, universellement, il est incompréhensible, et ni la sensibilité, etc... » De même, saint Jean Chrysostome, après le texte cité, écrit : « La vision, ici, exprime la contemplation et la compréhension parfaite du Père, telle que le Père lui-même l'a du Fils. »

que perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam vident.

AD PRIMUM ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde Dionysius præmittit immediate ante verba proposita, dicens : « omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est, etc. ». Et Chrysostomus parum post verba præmissa, subdit : « Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam Pater habet de Filio. ».

¹ Cette argumentation sera reprise dans la 1^{re}-2^e Partie, (Qu. 3, art. 8) à propos de la destinée humaine.

2. Il est vrai que l'infini est de soi inconnaissable, si on l'entend de l'infini qui affecte la matière non achevée par la forme; car toute connaissance a lieu par la forme¹. Mais l'infini qui appartient à la forme non limitée par la matière est, de soi, souverainement évident. Or c'est ainsi que Dieu est infini, et non dans le premier sens, ainsi qu'on l'a établi.

3. Quand on dit que Dieu n'est pas un existant, cela ne signifie pas qu'il soit de toute manière étranger à l'existence, mais qu'il est au-dessus de tout ce qui existe, étant lui-même son être. Il ne s'ensuit donc pas que d'aucune manière il ne puisse être connu, mais seulement qu'il excède toute connaissance, c'est-à-dire ne peut être compris.

4. Quant à la disproportion qu'on relève, elle prête à distinction. Proportion se dit en deux sens : d'une part, pour exprimer une relation

AD SECUNDUM dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se : quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non contractæ per materiam, est, secundum se, maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet [q. 7, art. 1].

AD TERTIUM dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens : sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat : quod est ipsum non comprehendi.

AD QUARTUM dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram ; secundum quod duplum, triplum et æquale

¹ C'est-à-dire par participation de la forme, qui de l'objet se communique intelligiblement au sujet.

quantitative, comme le double, le triple, ou l'égal sont des espèces de proportions; d'autre part, toute relation d'un terme à un autre peut être appelée proportion, et ainsi il y a proportion de la créature à Dieu, car elle est avec lui dans la relation d'effet à cause et de puissance à acte. L'intellect créé pourra donc ainsi se trouver proportionné à la connaissance de Dieu.

ARTICLE 2.

L'Essence divine est-elle vue par l'intellect créé au moyen d'une représentation intérieure?

DIFFICULTÉS : 1. N'est-ce pas une telle façon de voir Dieu, qui est exprimée par saint Jean dans cette phrase : « Nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est? ¹ »

sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, aut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II.

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

[3 Sent., Dist. 14, art. 1, q. 3; 4 Dist. 49, q. 2, art. 1; de Ver., q. 8, art. 1; q. 10, art. 11; 3 Cont. Gent., cap. 49; 4, cap. 7; Quodl. 7, q. 7, a. 1; Comp. Theol., cap. 105 et part. 2, cap. 9]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod essentia

¹ Le sens du texte semble celui-ci : Nous serons alors semblables à Dieu *parce que* nous le verrons tel qu'il se voit lui-même. Mais le sens proposé ici reste plausible, et l'on sait que pour l'Écriture, S. Th. ne répugne pas aux doubles sens.

2. Saint Augustin de son côté écrit : « Quand nous connaissons Dieu, il se forme en nous une certaine image de Dieu. »

3. Du reste, l'intelligence en acte est identique à l'intelligible en acte, comme le sens en acte l'est au sensible en acte ¹. Or, cela ne saurait être, à moins que le sens ne soit informé par l'image du sensible et l'intellect par l'image de l'intelligible. Donc, si Dieu est vu en acte par un intellect créé, il faut que ce soit au moyen d'une certaine représentation.

CEPENDANT, saint Augustin entend ces paroles de l'Apôtre : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir, en énigme », de telle sorte que les mots miroir, énigme, désignent toutes similitudes aptes à nous faire connaître Dieu. Or, voir Dieu par essence n'est pas une vision en

Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1 Joan. 3 [v. 2] : « Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, 9 de Trinit. [cap. 11] : « Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. »

3. PRÆTEREA, intellectus in actu est intelligibile ² in actu, sicut sensus in actu est sensible in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, 15 de Trinit. [cap. 9] quod cum Apostolus dicit : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate », speculi et ænigmati nominis, quæcumque similitudines ab Apostolo signifi-

¹ C'est là un grand principe de la psychologie thomiste, expliqué et souvent utilisé plus loin. Voir notamment qu. 14, art. 2, avec les notes. — ² In ms. : *intellectum*.

énigme ou en miroir; ces deux modes, au contraire, s'opposent. Ce n'est donc pas au moyen de représentations intérieures que se voit la divine essence.

CONCLUSION : Pour toute vision, aussi bien sensible qu'intelligible, deux conditions sont requises : une puissance vivante et l'union de la chose vue avec la faculté qui voit. Il n'y a en effet de vision en acte, que par ce fait que la chose vue est d'une certaine manière dans le sujet qui la voit. [2] Que s'il s'agit des choses corporelles, il est évident que la chose vue ne peut pas être dans le sujet par son essence; elle y est seulement par sa ressemblance : ainsi la ressemblance de la pierre est dans l'œil et y cause la vision actuelle; dans l'œil il n'y a pas de pierre. Mais si une seule et même chose était à la fois le principe de la faculté de voir et l'objet que l'on voit, il s'ensuivrait que le sujet recevrait de cette chose et la faculté de la voir, et la forme par laquelle il la voit. Or, manifestement, Dieu est l'auteur de

catae intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

RESPONDEO dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu : non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem : sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

la faculté intellectuelle, et il peut être vu par notre intellect. Comme donc la faculté intellectuelle créée n'est pas l'essence divine elle-même, il reste qu'elle soit une similitude participée de cet intellect premier. De là vient qu'on appelle la puissance intellectuelle créée une certaine lumière, une lumière intelligible, comme émanant de la première lumière, soit qu'on l'entende de la puissance naturelle, soit qu'on le comprenne de quelque perfection surajoutée, dans l'ordre de la grâce ou de la gloire. Il est donc requis, pour voir Dieu, qu'une certaine ressemblance ou image de Dieu¹ soit en nous en ce qui concerne la faculté de connaître, ressemblance par laquelle l'intellect est capable de voir Dieu. Mais à l'égard de la chose vue, qui doit être unie d'une certaine manière au sujet qui voit, il ne se peut pas que l'essence de Dieu soit vue au moyen d'une image créée.

La première raison en est celle-ci. Par des images appartenant à un ordre inférieur, explique Denys, on ne peut nullement connaître les choses

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ, lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum : sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, 1 cap. de Div. Nomin. [S. Th., I, 1] : Per

¹ Autrement dit une participation.

d'un ordre supérieur, et par exemple, par l'image d'un corps, on ne peut connaître l'essence d'une chose incorporelle. Donc, beaucoup moins encore, par une image créée quelle qu'elle soit, pourra-t-on voir l'essence de Dieu. [3] — Seconde raison. L'essence de Dieu est son être même, ainsi qu'on l'a montré, ce qui ne peut convenir à aucune forme créée. Il ne se peut donc pas qu'une forme créée offre une similitude capable de représenter, pour qui devrait la voir, l'essence même de Dieu. [4] — Troisième raison. L'essence divine est quelque chose d'illimité, contenant en soi suréminemment tout ce qui peut être signifié ou compris par l'intellect d'une créature. Or, une telle réalité ne peut d'aucune manière être représentée par une image créée; car toute forme créée est déterminée et répond à une notion particulière, comme la sagesse, la puissance, l'existence même, ou quelque chose de semblable. Donc, affirmer que Dieu est vu au moyen de sa ressem-

similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo possunt superiora cognosci : sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est [q. 3, art. 4] : quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum.

blance en nous, ce serait affirmer qu'on ne voit pas son essence, ce qui est erroné.

On doit donc dire que pour voir l'essence de Dieu, il est requis d'avoir sa ressemblance dans la puissance visive elle-même, et c'est la divine lumière de gloire, qui affermit l'intellect et lui permet de voir Dieu, lumière dont il est dit dans le psaume : « Par ta lumière nous verrons la lumière. » Mais par aucune similitude ou image créée l'essence de Dieu ne peut être vue, de telle sorte que cette image représente la divine essence telle qu'elle est en elle-même.

SOLUTIONS : 1. Ce qu'en dit saint Jean fait allusion précisément à la participation de la lumière de gloire.

2. Ce qu'ajoute saint Augustin est relatif à la connaissance de Dieu en cette vie.

3. Quant au troisième argument, il est facile d'y répondre. L'essence divine, c'est l'être même subsistant. Comme donc les autres formes intel-

Dicendum est ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo [ex parte]¹ visivæ potentiae, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psal. 35 : « In lumine tuo videbimus lumen. ». Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam representet, ut in se est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

AD TERTIUM dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ

¹ Deficit in ms.

ligibles ¹, qui ne sont pas leur être, sont unies à l'intellect par un certain être, au moyen duquel elles informent cet intellect et le mettent en acte de connaissance : ainsi l'essence divine qui, elle, est son être, s'unit, par cet être, à l'intellect créé à titre d'objet en acte, et fait donc par elle-même que l'intellect soit en acte. [5]

ARTICLE 3

*L'Essence de Dieu peut-elle être vue
avec les yeux du corps?*

DIFFICULTÉS : 1. Le livre de Job semble l'affirmer quand il dit : « Dans ma chair je verrai Dieu », et encore : « Mon oreille t'a entendu ; maintenant mon œil te voit. »

2. Dans saint Augustin, on trouve également ceci : « Leurs yeux (des bienheureux) seront

non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III.

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

[Supra, art. 4, ad 3; 2-2, q. 175, art. 4; 4 Sent., Dist. 10, art. 4, q. 1, ad 3; et Dist. 49, q. 2, art. 2]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculis corporalibus. Dicitur enim Job. 19 [v. 26] : « In carne mea videbo Deum, etc. », et 42 [v. 5] : « Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. ».

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, de "Civ. Dei,

¹ On dit *les autres*, parce que l'être est aussi une forme, la plus forme des formes, ainsi qu'on l'a vu.

rendus plus puissants, non en ce sens qu'ils aient une vue plus perçante que les serpents et les aigles; car quelle que soit l'acuité de leurs regards, ces animaux ne voient jamais que des corps; mais en ce sens qu'ils verront les choses incorporelles. » Or, celui qui voit les choses incorporelles ne peut-il pas être élevé jusqu'à voir Dieu?

3. De plus, il semble bien que l'imagination humaine puisse percevoir Dieu. Isaïe dit en effet : « J'ai vu le Seigneur assis sur son trône, etc. » Or, une vision imaginative a pour origine les sens, vu que l'imagination est « une activité qui procède du sens en acte », ainsi que dit Aristote.

CEPENDANT, saint Augustin écrit : « Personne n'a jamais vu Dieu, ni en cette vie tel qu'il est, ni dans la vie angélique comme les yeux du corps voient les choses visibles. »

[cap. 29] : « Vis itaque præpollentior ¹ oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum) non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia. ». Quicumque autem videre potest incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. PRÆTEREA, Deus potest videri ab homine visione imaginaria : dicitur enim Isaï 6 [v. 1] : « Vidi Dominum sedentem super solium », etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet : phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in tertio de Anima [cap. 3]. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de Videndo Deum ad Paulinam [epist. 112, cap. 9] : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse

¹ In ms. : *præcellentior*.

CONCLUSION : Il est impossible d'atteindre Dieu soit par le sens de la vue, soit par un sens quelconque ou une faculté de la partie sensitive. En effet, toute faculté de ce genre est l'activité d'un organe corporel. Or, Dieu est incorporel, ainsi qu'on l'a fait voir : il ne peut donc être vu ni par les sens, ni par l'imagination, mais par le seul intellect.

SOLUTIONS : 1. Quand donc Job s'écrie : « Dans ma chair, je verrai Dieu mon sauveur », il n'entend pas qu'il doive voir Dieu avec son œil de chair ; mais que, étant dans sa chair, après la résurrection, il verra Dieu. De même, quand il dit : « Maintenant, mon œil te voit », il l'entend de l'œil de l'esprit, comme lorsque l'Apôtre écrit : « Qu'il vous donne un esprit de sagesse, en vue de sa connaissance, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur. »

est ; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur. ».

RESPONDEO dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus organi corporalis, ut infra dicetur [art. seq. et q. 78, art. 1]. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est [q. 3, art. 1]. Unde nec sensu, nec imaginatione¹ videri potest, sed solo intellectu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cum dicitur : « In carne mea videbo Deum Salvatorem meum », non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur : « Nunc oculus meus videt te », intelligitur de oculo mentis : sicut ad Ephes. 1 [v. 17, 18] dicit Apostolus : « Det vobis spi-

¹ In ms. : *ymagine*.

2. Ce que dit saint Augustin est une façon de parler tout d'abord dubitative et conditionnelle, qui s'éclaircit par la suite. Avant les paroles citées par l'objectant, on lit : « Ils seraient, en effet, d'une bien autre puissance (les yeux glorifiés) si par eux l'on pouvait voir cette nature incorporelle » ; mais ensuite vient la solution : « Il est très vraisemblable que nous verrons alors les corps formant les nouveaux cieux et la nouvelle terre, de manière à percevoir d'une souveraine évidence Dieu partout présent et gouvernant toutes choses, même les corporelles ; non pas comme maintenant nous saisissons par notre intelligence les attributs invisibles de Dieu au moyen de ses œuvres ; mais comme, au milieu d'hommes vivants et exerçant les fonctions de la vie, nous voyons au premier regard et ne croyons pas seulement qu'ils vivent. » Il est évident que par ces

ritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri. ».

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc, quod præmittitur : « Longe itaque alterius potentiæ erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea natura. ». Sed postmodum hoc determinat dicens : « Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa corpora gubernantem, clarissima perspicuitate videamus ; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ; sed sicut homines, ¹ inter quos viventes, motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. ». Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se

¹ Deficit in ms. : *inter... vitales*.

paroles, saint Augustin assimile la vision de Dieu par les yeux glorifiés à la façon dont nous voyons maintenant la vie dans un homme. Or la vie n'est pas saisie par l'œil corporel à titre d'objet propre, visible par soi; elle est saisie comme un objet accidentel, qui à vrai dire n'est pas connu par le sens, mais, à l'occasion du sens et conjointement avec lui, par un autre pouvoir de l'âme. Que cela se produise pour Dieu, et qu'aussitôt, à la vue des objets corporels de la vie future, notre esprit y décèle la divine présence, cela proviendra de deux causes : de l'acuité plus grande de l'esprit, et du resplendissement de la clarté divine dans un monde renouvelé. [6]

3. On cherche un argument dans la vision imaginative. Mais dans la vision imaginative on ne voit pas l'essence de Dieu; une image est formée dans l'imagination et y représente Dieu à sa manière, en se fondant sur quelque similitude, du genre de celles qu'utilise l'Écriture pour nous décrire métaphoriquement les choses divines au moyen des choses sensibles.

visibile, sed sicut sensibile per accidens : quod quidem a sensu ¹ non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

AD TERTIUM dicendum quod in visione imaginaria non videtur ipsa Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione ² formatur, representans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

¹ In ms. : *a visu*. — ² In ms. : *imagine*.

. ARTICLE 4.

*Une intelligence créée peut-elle,
par ses seules forces naturelles, voir l'essence divine?*

DIFFICULTÉS : 1. On pourrait envisager cette possibilité, à entendre Denys nous dire : « L'ange est un miroir très pur, très clair, recevant en soi, si l'on peut ainsi dire, toute la beauté de Dieu. » En effet, quand on voit le miroir d'un être, ne voit-on pas cet être? Comme donc l'ange, par ses seules forces naturelles, a l'intelligence de lui-même, il semble que par ses seules forces naturelles il puisse voir intellectuellement la divine essence.

2. Si notre regard à nous, corporel ou intellectuel, voit moins clairement ce qui est en soi-même plus visible, cela tient à sa faiblesse, qui fait défaut à l'objet. Mais l'intellect angélique ne

ARTICULUS IV.

*Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia
divinam essentiam videre possit.*

[Infra, q. 44, art. 1, ad 2; 1-2, q. 5, art. 5; 2 Sent., Dist. 4, art. 1; Dist. 23, q. 2, art. 1; 4, Dist. 49, q. 2, art. 6; de Verit., q. 8, art. 3; 3 Cont. gent., cap. 49, 52].

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, 4 c. de Div. Nom. [S. Th., l. 18] quod angelus est « speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. ». Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. PRÆTEREA, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel

souffre pas de défaut. Comme donc Dieu est en soi souverainement intelligible, il semble devoir être pour l'ange souverainement intelligible, de telle sorte que si, par ses forces naturelles, l'ange atteint ce qu'il y a d'intelligible dans les autres réalités, à bien plus forte raison atteindra-t-il Dieu.

3. Pourquoi les sens du corps ne peuvent-ils être élevés à concevoir la substance incorporelle, sinon parce que cela dépasse leur nature? Si donc voir Dieu par essence dépasse la nature de tout intellect créé, il semble que nul intellect créé ne pourra parvenir à voir l'essence divine, ce qui est erroné, ainsi qu'on l'a reconnu. Force serait donc de dire que si l'intellect créé a ce pouvoir, il l'a par nature.

CEPENDANT, on lit dans l'épître aux Romains : « Le don de Dieu, c'est la vie éternelle »; or la vie éternelle consiste dans la vision de la divine essence, selon ces mots de saint Jean : « La vie

corporalis vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum igitur Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur, quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. *PRÆTEREA, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit : quod est erroneum, ut ex supradictis patet [art. 1 hujus quæst.]. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.*

SED CONTRA est quod dicitur Rom. 6 [v. 23] : « Gratia Dei vita æterna. ». Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud Joan. 17,

éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous, seul vrai Dieu. » C'est donc par don gratuit ou par grâce, non par nature, qu'il convient à l'intellect créé de voir l'essence de Dieu.

CONCLUSION : Et en effet, il est impossible qu'un intellect créé, par ses seules forces naturelles, voie l'essence divine. Car la connaissance se produit par la présence du connu dans le sujet connaissant, et le connu est dans le sujet connaissant selon le mode de ce sujet, de sorte que la connaissance, en chaque être, répond à sa nature. Si donc le mode d'existence d'une chose connue excède le mode d'existence qui appartient à la nature du sujet connaissant, il est inévitable que la connaissance de cette chose dépasse la nature de ce sujet-là. Or, il y a des modes d'être multiples. Certaines choses sont de telle sorte que leur nature n'a d'être que dans telle matière individuelle : c'est le cas des choses corporelles. D'autres ont une nature subsistante en

[v. 3] : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum » etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si ergo modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum cognoscentis naturæ, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali : et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes : et hujusmodi

elle-même, non dans une matière, et toutefois ces choses ne sont pas identiques à leur être, mais elles possèdent l'être : telles sont les substances incorporelles appelées anges. [7] Enfin, il appartient à Dieu seul d'avoir un mode d'être qui fasse de lui son être même subsistant. — Les choses donc qui n'ont d'être que dans une matière individuelle nous sont connaissables connaturellement, parce que notre âme, par laquelle nous connaissons, est elle-même la forme d'une certaine matière [8]. Toutefois, cette âme a deux pouvoirs cognitifs; l'un est l'acte d'un organe corporel, et à celui-là il est connaturel de connaître les choses selon qu'elles sont dans une matière individuelle : c'est pourquoi les sens ne connaissent que le singulier. L'autre pouvoir cognitif de l'âme est l'intellect, qui, lui, n'est l'acte d'aucun organe corporel [9] : aussi, par l'intellect, nous est-il connaturel de connaître les natures des choses, natures qui, à vrai dire, n'ont d'être réel que dans la matière individuelle, mais sont atteintes par nous indépendamment de

sunt substantiæ incorporeæ, quæ angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea ergo quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale : eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Una, quæ est actus alicujus organi corporei. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali : unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in individuali materia; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur

cette condition, étant abstraites de la matière par la considération de l'esprit : c'est pourquoi, au moyen de l'intellect, nous pouvons connaître ces choses-là d'une connaissance générale ou universelle, [10] ce qui excède le pouvoir des sens. — A l'intellect angélique, ce qui est connaturel, c'est de connaître les natures qui réalisent leur être en dehors de la matière [11], pouvoir dont est privé l'intellect humain dans l'état présent, parce qu'il est uni à un corps. [12] — Reste donc qu'une connaissance connaturelle de l'être même subsistant est propre au seul intellect divin, que cette connaissance dépasse les facultés naturelles d'un intellect créé quelconque, et la raison en est dans ce fait que nulle créature n'est identique à son être, mais a un être participé. Conclusion : l'intelligence créée ne peut voir Dieu dans son essence que si Dieu, par sa grâce, s'unit à cette intelligence à titre d'objet immanent, pour se faire connaître d'elle.

SOLUTIONS : I. Ce que Denys affirme de

ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali : quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur.

Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati : quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iste modus cogno-

l'ange ne fait qu'affermir notre thèse. Il est con-
naturel à l'ange de connaître Dieu par la ressem-
blance de Dieu que l'ange porte en lui-même [13];
mais connaître Dieu ainsi par une similitude
créée n'est pas le connaître dans son essence, ainsi
qu'on l'a fait voir. Il ne s'ensuit donc pas que
l'ange, par ses forces naturelles, puisse connaître
l'essence de Dieu.

2. Quand on dit que l'ignorance de Dieu est
un défaut et que l'intelligence angélique est sans
défaut, on équivoque. L'intelligence angélique
est sans défaut, si le mot défaut est entendu dans
un sens privatif, comme si l'on prétendait que
l'ange manque de ce qu'il doit avoir. Mais si le
mot est pris négativement, la vérité est que toute
créature, comparée à Dieu, est en défaut, n'ayant
pas l'excellence propre à Dieu seul.

3. De même, l'assimilation entre l'œil du corps
et l'œil de l'esprit est fautive. Le sens de la vue,
tout à fait matériel, ne peut d'aucune façon être
élevé à l'immatériel. Mais notre intellect, comme

*scendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cogno-
scat eum per similitudinem ejus in ipso angelo reful-
gentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudi-
nem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut
supra ostensum est [art. 2]. Unde non sequitur quod
angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam
Dei.*

*AD SECUNDUM dicendum quod intellectus angeli
non habet defectum, si defectus privative accipiatur,
ut scilicet careat eo quod debet habere. Si vero acci-
piatur negative, sic quælibet creatura invenitur defi-
ciens, Deo comparata, unde non habet illam excellen-
tiam quæ invenitur in Deo.*

*AD TERTIUM dicendum, quod [sensus] ¹ visus, quia
omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad*

¹ Deficit in ms.

l'intellect angélique, étant par nature élevé d'une certaine manière au-dessus de la matière, peut en outre, par grâce, être élevé plus haut et dépasser la nature. Une marque de cette différence, c'est que la vue ne peut aucunement connaître sous forme abstraite ce qu'elle connaît au concret; d'aucune manière en effet elle ne perçoit une nature autrement qu'en percevant ceci, cela. [14] Au contraire, notre intellect peut considérer à l'état abstrait ce qu'il connaît au concret; car, bien qu'il connaisse des choses ayant forme dans la matière, il sait résoudre ce composé en ses deux éléments et considérer à part la forme elle-même. Semblablement, l'ange, à qui il est connaturel d'appréhender l'être concrété dans une nature particulière [15], peut, par l'intelligence, discerner et mettre à part l'être même, constatant qu'autre chose est son moi envisagé comme nature, autre chose son être. Ainsi, l'intellect créé se trouvant capable, par sa nature, d'appréhender sous une forme abstraite, bien

aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquantulum elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo percipere potest naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione

qu'en eux-mêmes ils soient au concret, soit la forme, soit l'être — cela, par une sorte d'analyse résolutive, — ce même intellect créé peut, par grâce, être élevé jusqu'à connaître la substance séparée subsistante, et l'être séparé subsistant [16].

ARTICLE 5.

L'intellect créé, pour voir l'essence divine, doit-il être pourvu d'une lumière créée?

DIFFICULTÉS : 1. Pourquoi cette requête? Parmi les choses sensibles, ce qui est lumineux par soi-même n'a pas besoin, pour être vu, d'une autre lumière : n'en doit-il pas être de même dans les choses intelligibles? Or Dieu est une lumière intelligible : ce n'est donc point par une lumière créée qu'il se fait voir.

2. Il s'agit pour nous d'expliquer comment

per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

[3 Sent., Dist. 14, art. 1, q. 3; 4 Dist. 49, q. 2, art. 6; 3 Cont. gent., cap. 51, 53, 54; de Verit., q. 8, art. 3, q. 18, art. 1, ad 1; q. 20, art. 2; Quodl. 7, q. 1, art. 1; Comp. Theol., cap. 15]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur : ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. PRÆTEREA, cum Deus videtur per medium, non

Dieu est vu par son essence. Or, ce qui est vu par intermédiaire n'est pas vu par son essence. Cependant, si Dieu est vu au moyen d'une lumière créée, il est vu par intermédiaire : il n'est donc pas vu par son essence.

3. De plus, une telle supposition infirmerait notre conclusion précédente ; car rien n'empêche ce qui est d'ordre créé d'appartenir naturellement à un sujet créé. Si donc c'est par une lumière créée que l'essence divine est vue, cette lumière pourra être naturelle à quelque créature, et ainsi cette créature n'aura pas besoin pour voir Dieu d'une autre lumière. Or cela est impossible. Il n'est donc pas nécessaire que toute créature, pour voir l'essence de Dieu, requière une lumière surajoutée.

CEPENDANT, le psaume 35^e dit : « Par ta lumière nous verrons la lumière. »

CONCLUSION : Tout ce qui doit s'élever au-

videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. PRÆTEREA. Id quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si igitur per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum : quod est impossibile. Non ergo est necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm. 35 [v. 10] : « In lumine tuo videbimus lumen. »

RESPONDEO dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam : sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ¹ ad talem

¹ In ms. omittitur propter homœoteleuthiam : DISPOSITIONE quæ sit supra... disponatur aliqua DISPOSITIONE.

dessus de sa nature, a besoin d'y être disposé d'une disposition supérieure elle-même à cette nature, comme l'air, pour revêtir la forme du feu, doit y être disposé d'une disposition connaturelle à cette nouvelle forme. [17] Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect : il faut donc que quelque disposition surnaturelle s'y surajoute, pour qu'il s'élève à une telle sublimité. Comme donc la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir l'essence divine, ainsi qu'on l'a montré, il est nécessaire que par la divine grâce, l'élu voie s'accroître et se hausser sa puissance intellectuelle. Et cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons une illumination de l'intellect, comme nous appelons l'intelligible même une lumière, une clarté spirituelle. Telle est la lumière dont l'Apôtre dit : « La clarté de Dieu l'illuminera », et ce texte vise la société des bienheureux jouissant de la vue de Dieu. Grâce à cette lumière, les bienheureux deviennent déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon

formam. [Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod eleve-
tur in tantam sublimitatem]¹. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est [art. præc.], oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21 [v. 23] : quod « claritas Dei illuminabit eam », scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deifor-

¹ In ms. omittitur : *Cum autem aliquis... sublimitatem.*

ce mot de saint Jean : « Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est. »

SOLUTIONS : 1. On dit que l'essence divine est intelligible par elle-même : sans doute ; mais aussi la lumière créée dont nous parlons n'est-elle pas destinée à rendre intelligible l'essence divine ; elle doit faire que l'intellect ait à son égard le pouvoir d'exercer son acte, à la façon dont une disposition habituelle fortifie pour son acte un pouvoir de vie. La lumière corporelle elle-même n'est-elle pas nécessaire à la vue des choses extérieures ? C'est elle qui rend le milieu transparent en acte, de telle sorte que la couleur le puisse émouvoir. [18]

2. On se trompe également, quand on voit là une interposition faisant tort à une vue par essence ; car nous ne demandons pas à notre lumière de nous faire voir l'essence de Dieu à la manière d'une image dans laquelle Dieu serait vu ; elle est une perfection de l'intellect, destinée à accroître son pouvoir, afin qu'il soit à même de voir Dieu. On peut exprimer la différence en disant : Elle n'est

mes, idest Deo similes, secundum illud 1 Joan. 3 [v. 3] : « Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est. ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia fiat intelligibilis, quæ secundum se intelligibilis est : sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum : sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

AD SECUNDUM dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur : sed quasi perfectio quædam

pas un medium *dans* lequel on voit Dieu ; elle est un medium *par* lequel Dieu est vu. Il n'y a donc, de ce fait, nul obstacle à la vue immédiate de Dieu.

3. On dit : Si cette lumière est créée, rien n'empêche qu'elle ne soit naturelle à une créature ; mais cela est vain. Une disposition à la forme du feu ne peut être naturelle qu'à ce qui a, effectivement, la forme du feu ¹. De même, la lumière de gloire ne saurait être naturelle à la créature, à moins que cette créature ne soit d'une nature divine, ce qui est impossible. N'avons-nous pas dit que par cette lumière, la créature rationnelle devient déiforme ?

ARTICLE 6.

Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, en est-il qui la voient plus parfaitement que d'autres ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble interdit de voir ici

intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est ² medium, in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

AD TERTIUM dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est [in corp. art.].

ARTICULUS VI.

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

[Supra, q. 62, art. 9 ; 4 Sent., Dist. 49, q. 2, art. 4 ; Cont. gent., cap. 58]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod videntium

¹ Aux autres corps qui doivent s'enflammer, c'est le feu qui communique cette forme. — ² In ms. : + *per*.

des différences; car l'Évangile nous dit : « Nous le verrons tel qu'il est » ; or Dieu n'a qu'une façon d'être; il est donc vu par tous de la même façon, qu'on ne peut dire plus ou moins parfaite.

2. Saint Augustin pose en principe qu'une même chose ne peut être appréhendée plus ou moins par diverses intelligences. Or, tous ceux qui voient Dieu par essence appréhendent intellectuellement cette essence divine; car Dieu se voit intellectuellement, non par le moyen des sens, ainsi qu'on l'a dit : donc, de tous ces élus, nul ne voit plus clairement que l'autre la divine essence.

3. Du reste, que l'un voie ici plus parfaitement que l'autre, cela ne peut venir que de deux parts : ou de l'objet visible, ou de la puissance visuelle. Du côté de l'objet, cela peut résulter de ce que l'objet est reçu dans le sujet plus parfaitement,

essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim 1 Joan. 3 [v. 2] : « Videbimus eum sicuti est. ». Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit in lib. Octog. trium Quæst. [q. 32] : quod « unam rem non potest unus ¹ alio plus intelligere. ». Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam : intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est [art. 3 hujus quæst.]. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. PRÆTEREA, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest : vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius recipitur in vidente, scilicet per perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet : Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam

¹ In ms. : *alius*.

c'est-à-dire qu'il y imprime plus parfaitement sa similitude; mais cela ne peut avoir lieu ici, car Dieu n'est pas vu par similitude; lui-même est présent par son essence à l'intellect qui voit cette essence. Il reste donc que si l'un voit plus parfaitement que l'autre, cela tient à une différence de pouvoir entre les intelligences, et dans ce cas celui dont la puissance intellectuelle est naturellement plus élevée verrait davantage. Or cela ne peut s'admettre; car il est promis aux hommes, à l'égard de la béatitude, d'être les égaux des anges.

CEPENDANT, la vie éternelle consiste dans la vision de Dieu, selon ces mots de saint Jean : « La vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, Vous seul vrai Dieu, etc. » Donc, si tous voient l'essence de Dieu également dans la vie éternelle, dans la vie éternelle tous seront égaux, ce qui s'oppose au dire de l'Apôtre : « L'étoile diffère de l'étoile en clarté. »

CONCLUSION : Certainement il faut dire que parmi ceux qui verront l'essence de Dieu, l'un la

præsens est intellectui ejus essentiam videnti. Relinquitur ergo, si unus alio perfectius eum videat, quod sit per differentiam potentiæ intellectivæ. Et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod inconueniens est, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

SED CONTRA est quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Joann. 17 [v. 3] : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum. ». Ergo, si omnes æqualiter Dei essentiam vident, in vita æterna omnes erunt æquales. Cujus contrarium dicit Apost., 1 ad Cor. 15 [v. 41] : « Stella differt a stella in claritate. ».

RESPONDEO dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod qui-

verra plus parfaitement que l'autre. Mais cela ne sera point par le fait d'une similitude de Dieu imprimée plus parfaitement dans l'un que dans l'autre; car cette vision-là ne se fera point par similitude, ainsi qu'on l'a montré. Cela proviendra de ce que l'intellect de l'un aura une capacité plus grande à l'égard de cette vision de Dieu. Du reste, la faculté de voir Dieu n'appartient pas à l'intellect créé selon sa nature; elle résulte de la lumière de gloire, qui établit l'intellect dans une sorte d'état déiforme, ainsi qu'on l'a exposé. Dès lors, l'intellect qui participera davantage à cette lumière de gloire est celui qui verra Dieu plus parfaitement. Et celui qui participera le plus à la lumière de gloire est celui qui a le plus de charité; car plus grande est la charité, plus grand est le désir, et le désir rend d'une certaine manière l'être qui désire apte et tout prêt à recevoir l'objet désiré. [19] Ainsi, celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux.

dem non erit per aliquam similitudinem Dei perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est [art. 2 hujus quæst.]. Sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet [art. præc.]. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit ¹ de lumine gloriæ, qui plus habet de caritate: quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde

¹ In ms. : *participans*.

SOLUTIONS : 1. Le texte de saint Jean ne contredit pas cette doctrine; car lorsqu'on dit : « Nous le verrons tel qu'il est », la locution adverbiale *tel que* entend déterminer le mode de vision par rapport à la chose vue, ce qui signifie : Nous le verrons être tel qu'il est; car nous verrons son être même, identique à son essence. Mais la locution précitée n'exprime pas le mode de vision par rapport à celui qui voit, et le sens n'est donc pas que la manière de voir Dieu sera parfaite comme est parfaite la manière d'être de Dieu.

2. Par là se résout également le second doute. Lorsqu'on dit qu'une même chose n'est pas appréhendée par l'un mieux que par l'autre, cela est vrai si on le réfère à la manière d'être de ce qui est connu; car celui qui voit la chose autrement qu'elle n'est ne la connaît pas vraiment. Mais cela n'est plus exact si on le rapporte à la façon de connaître; car la connaissance de l'un est plus parfaite que celle de l'autre.

qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

*AD PRIMUM ergo dicendum, quod, cum dicitur « videbimus eum sicuti est », adverbium hoc « sicuti » determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus : videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio AD SECUNDUM. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectæ : quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi : quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

3. Quant aux diverses alternatives de la troisième objection, la doctrine exposée dicte notre choix. La diversité de vision ne provient pas de l'objet, puisque le même objet est offert à tous : l'essence divine ; elle ne tient pas à diverses participations de l'objet ayant pour cause des représentations intérieures différentes : on sait que ces représentations sont absentes de l'âme bienheureuse ; elle s'explique par l'inégalité des pouvoirs intellectuels, non quant à leur nature, mais quant à leur gloire, ainsi qu'on l'a expliqué. [20]

ARTICLE 7.

*Ceux qui voient Dieu par essence
le comprennent-ils ?*

DIFFICULTÉS : I. C'est ce que paraît affirmer ce texte de l'Apôtre : « Je poursuis ma course pour tâcher de le saisir ¹. » Or, l'Apôtre ne courait pas en vain, car il dit : « Je cours, non à l'aven-

AD TERTIUM dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia : nec ex diversa participatione objecti per diferentes similitudines : sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est [in corp. art.].

ARTICULUS VII.

*Utrum videntes Deum per essentiam
ipsum comprehendant.*

[3 Sent., Dist. 14, art. 2, q. 1 ; Dist. 27, q. 3, art. 2 ; 4, Dist. 49, q. 2, art. 3 ; 3 Cont. gent., cap. 55 ; de Verit., q. 8, art. 2 ; q. 20, art. 5 ; de Virt., q. 2, art. 10, ad 5 ; Comp. Theol., cap. 106].

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod videntes

¹ Le mot comprendre (*comprehendere*), qui fait équivoque au profit de l'objection, ne vient que de la Vulgate.

ture, etc ¹. » Donc lui-même comprend Dieu, et pour la même raison les autres, qu'il y invite en ces termes : « Courez de manière à atteindre ². »

2. Comme le dit saint Augustin, comprendre une chose, c'est la voir si bien dans sa totalité que rien d'elle n'échappe. Or, si Dieu est vu par essence, il est vu dans sa totalité, et rien de lui n'échappe à celui qui le voit; car Dieu est simple. Donc, quiconque le voit par essence le comprend.

3. Dira-t-on qu'il est vu tout entier, mais non totalement? L'instance est facile. Que signifie l'adverbe *totalemment*? Il se rapporte ou à la façon de voir, ou à la chose vue. Or, celui qui voit Dieu par essence le voit totalement en ce qui concerne la chose vue, car il le voit tel qu'il est, ainsi qu'on l'a dit. De même, il le voit totalement

Deum per essentiam ipsum comprehendant. Dicit enim Apost., Phil. 3 [v. 12] : « Sequor autem si quo modo comprehendam. » Non autem frustra sequebatur : dicit enim ipse 1 Corinth. 9 [v. 26] : « Sic curro, non quasi in incertum. » Ergo ipse comprehendit : et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens [ibid. v. 24] : « Sic currite, ut comprehendatis. »

2. PRÆTEREA. Sicut Augustinus dicit, in lib. de Videndo Deum ad Paulinam [Epist. 112, cap. 9] : « Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra : totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt

¹ Ici encore la Vulgate prête à quelque équivoque; elle semble écarter directement l'incertitude du résultat, alors qu'il s'agit de l'incertitude du chemin.

² Même remarque que ci-dessus. Là où il s'agit d'atteindre, de saisir, la Vulgate semble dire *comprendre*.

quant à la manière de le voir, car toute sa force intellectuelle s'applique à contempler Dieu. Donc, quiconque voit Dieu par essence le voit complètement; donc il le comprend.

CEPENDANT, on lit dans Jérémie : « Toi, le Dieu grand et fort, dont le nom est Jéhovah des armées, grand en conseil et incompréhensible dans tes pensées ¹. »

CONCLUSION : Comprendre Dieu ² est impossible à un intellect créé quel qu'il soit; mais que notre esprit l'atteigne d'une façon telle quelle, c'est déjà une grande béatitude, ainsi que l'observe saint Augustin.

Pour se rendre compte de cette vérité, il faut partir de ceci : Comprendre, c'est connaître en perfection, et l'on connaît en perfection ce que

eum totaliter, si significetur modus rei visæ : quia videt eum sicuti est, ut dictum est [art. præc., ad 1]. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis : quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

SED CONTRA est quod dicitur Jerem. 32 [v. 18, 19] : « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu. » Ergo comprehendere non potest.

RESPONDEO dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato : attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus [serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3].

Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehendere dicitur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibile est. Unde si id quod est cognoscibile per

¹ L'hébreu porte : puissant en action.

² C'est à dire avoir de lui une connaissance exhaustive, comme on dirait aujourd'hui, une connaissance qui l'épuise.

l'on connaît dans toute la mesure où il est connaissable. Ainsi, une vérité est-elle démontrable scientifiquement, celui qui ne l'admet qu'à titre d'opinion, appuyé sur une raison plausible, ne sera pas dit la comprendre. Et par exemple, si quelqu'un sait par démonstration que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, il comprend cette vérité; mais si un autre la reçoit comme probable, par ce fait que des savants ou un grand nombre de gens l'affirment ainsi, celui-là ne comprend pas; car il n'est point parvenu au mode parfait de connaissance que son objet comporte. Or, nul intellect créé ne peut s'élever jusqu'à connaître l'essence de Dieu autant qu'elle est connaissable, et en voici la preuve. Un objet est connaissable dans la mesure où il est un être en acte¹. Dieu, dont l'être est infini, ainsi qu'on l'a fait voir, est donc infiniment connaissable². Or, nul intellect créé ne peut connaître

scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis per demonstrationem accipiat, comprehendit illud : si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibile est. Quod sic patet. Unumquodque enim cognoscibile est, secundum quod est ens actu.

¹ Un être d'abord, car l'être est l'objet propre de l'intelligence; en acte, parce que la puissance, comme telle, est une sorte de néant, inaccessible à l'esprit. Voir note [1].

² Saint Thomas sous-entend que l'infini est évidemment tout acte, vu que toute potentialité est une limite. Ce qui n'est pas réalisé, dans la mesure où il n'est pas réalisé, s'éloigne de l'être et par suite de l'infini.

Dieu infiniment; car un intellect créé connaît plus ou moins la divine essence selon qu'il est inondé d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire : comme donc la lumière de gloire, chose créée, reçue dans un intellect créé quel qu'il soit, n'y peut jamais être infinie [21], il est impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Il est donc impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive.

SOLUTIONS : 1. Il faut cependant observer que *comprendre*, ou *embrasser* est susceptible de deux sens, l'un strict et propre, exprimant l'inclusion d'un objet dans le sujet qui comprend, et ainsi, Dieu n'est compris d'aucune manière ni par l'intellect, ni par aucun autre pouvoir; car, infini, il ne peut être inclu dans rien de fini, et rien de fini ne peut le saisir d'une prise infinie comme lui-même. Or c'est de comprendre en ce sens-là qu'il est ici question. Mais le mot com-

Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est [q. 7, art. 2], infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio : quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum cum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur,

préhension ou emprise peut avoir un autre sens, plus large, comme s'opposant au mot poursuite; car celui qui atteint quelqu'un, le tenant désormais, est dit l'avoir appréhendé ou le comprendre¹. C'est ainsi que Dieu est compris, ou embrassé par les élus, selon ce mot du Cantique : « Je le tiens; je ne le laisserai pas aller. » Et tel est le sens des formules employées par l'Apôtre. La *compréhension* est alors l'un des trois privilèges de l'âme, correspondant à l'espérance comme la vision correspond à la foi et la jouissance à l'amour de charité. Parmi nous, tout ce qui est vu n'est pas pour cela tenu et possédé; car on voit bien des choses à distance, bien des choses qu'on n'a pas en sa possession. On ne jouit pas non plus de tout ce qu'on possède, soit qu'on n'y trouve point de plaisir, soit que, cette possession n'étant pas la fin ultime de notre recherche, notre désir ne puisse s'y assouvir et y trouver le repos. Mais en Dieu, les élus ont ces trois choses; car ils voient Dieu; le voyant ils retiennent sa pré-

secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. 3 [v. 4] : « Tenui eum, nec dimittam. » Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei et fruitio charitatis. Non enim, apud nos, omne quod videtur, jam tenetur vel habetur : quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur : vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis nostri desiderii, ut nostrum desiderium impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati

¹ Le français ne se prête évidemment pas à ce sens; mais le latin s'y prête, et l'idée seule importe.

sence, toujours en état de le contempler, et le retenant ils en jouissent; ils rassasient leur désir dans cette ultime fin.

2. Sans doute, Dieu est simple, et l'on ne peut le voir à demi; mais quand on le dit incompréhensible, on ne veut pas signifier que quelque chose de lui ne soit pas vu; on entend que lui-même n'est pas vu aussi parfaitement qu'il est visible. Lorsqu'une proposition susceptible de démonstration rigoureuse est connue par une raison simplement plausible, rien d'elle ne demeure pour cela inconnu, ni le sujet, ni le prédicat, ni leur lien; mais tout entière, cette proposition est connue avec moins de perfection qu'elle n'est connaissable. Aussi saint Augustin, dans le passage que cite l'objection, définit-il la compréhension en disant qu'un objet est compris quand on le voit de telle sorte que rien de lui n'échappe à celui qui voit; mais aussi quand ses limites, ses contours peuvent être suivis du regard ou décrits. Notre regard en effet enveloppe ainsi un objet

in Deo : quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

AD SECUNDUM dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur¹ : sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, nec est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio : sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus [loco citat. in arg.] definiendo comprehensionem dicit quod « totum comprehenditur videndo, quod ita vide-

¹ In ms. : sic legitur : « *quasi aliquid ejus sit quod videatur et aliquid quod non videatur.* »

dans tous ses contours et en atteint les bornes quand nous parvenons au terme, dans le mode de connaissance dont est susceptible cet objet-là.

3. Egalement, dans l'instance troisième, la position de la thèse a été mal comprise. La totalité de vision qu'on écarte se rapporte à l'objet Dieu; mais on ne veut pas dire que le mode d'existence de Dieu ne tombe pas sous la connaissance; on affirme que le mode d'existence de Dieu n'est pas le mode de connaissance du sujet. Celui donc qui voit Dieu par essence voit en lui qu'il existe infiniment et qu'il est infiniment connaissable; mais ce mode d'infinité ne lui appartient pas à lui-même, de telle sorte qu'il puisse connaître infiniment. Dans notre exemple de tout à l'heure, quelqu'un peut fort bien savoir, par raison probable, qu'une certaine proposition est démontrable en rigueur, quoique lui-même n'en connaisse pas la démonstration.

tur, ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circumspici possunt » : tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

AD TERTIUM dicendum quod totaliter dicit modum objecti : non quidem ita, quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est : sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat : sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

ARTICLE 8.

*Ceux qui voient Dieu par essence
voient-ils en lui toutes choses?*

DIFFICULTÉS : 1. Saint Grégoire écrit : « Que ne verront-ils pas, ceux qui voient Celui qui voit tout? »

2. Et en effet, celui qui voit un miroir ne voit-il pas tout ce qui s'y reflète? Or, tout ce qui vient à l'être ou qui y peut venir brille en Dieu comme dans un miroir, car lui-même connaît en soi toutes choses. Donc, quiconque voit Dieu voit tout ce qui est et tout ce qui peut être.

3. En outre, qui connaît le plus peut aussi connaître le moins, comme il est dit au livre de l'Ame. Or, tout ce que Dieu fait ou peut faire est moindre que son essence : donc quiconque con-

ARTICULUS VIII.

*Utrum videntes Deum per essentiam
omnia in Deo videant.*

[Infra, q. 57, art. 5; q. 106, art. 1, ad 1; 3, q. 10, art. 2; 2 Sent., Dist. 11, art. 2; 3 Sent., Dist. 14, art. 12, q. 2; 4 Sent., Dist. 49, q. 2, art. 5; de Verit., q. 8, art. 4; q. 20, art. 4, 5; 3 Cont. gent., c. 56 et 59]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant : dicit enim Gregor. in 4 Dialog. [cap. 33] : « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? » Sed Deus est vident omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. ITEM, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo : ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt et quæ fieri possunt.

3. PRÆTEREA, qui intelligit id quod est majus, potest

naît Dieu peut connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire.

4. De plus, la créature raisonnable désire naturellement tout savoir; si donc, en voyant Dieu, elle ne sait pas toutes choses, son désir naturel ne sera pas apaisé, et ainsi, même en voyant Dieu, elle ne sera pas bienheureuse, ce qui répugne.

CEPENDANT, les anges voient Dieu par essence; pourtant, les anges ne savent pas tout. Selon Denys, « les anges inférieurs sont purifiés de l'ignorance par les anges d'une sphère supérieure. » Par ailleurs, les anges ignorent les futurs contingents; ils ignorent les secrètes pensées des cœurs, objets connus de Dieu seul. Il ne suffit donc pas de voir l'essence de Dieu pour voir en lui toutes choses.

CONCLUSION : Il faut dire en effet que l'intellect créé, en voyant l'essence de Dieu, ne voit

intelligere minima, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 4]. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit vel facere potest.

4. *PRÆTEREA, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium : et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconueniens. Videndo igitur Deum omnia scit.*

SED CONTRA est quod angeli vident Deum per essentiam et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius 7 c. Cælest. hierar. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium : hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus creatus, vi-

pas en elle tout ce que Dieu fait ou peut faire. Car il est évident que si l'on voit quelque chose en Dieu, on le voit tel qu'il s'y trouve. Or toutes choses autres que Dieu sont en Dieu comme des effets sont virtuellement dans leur cause. Donc, toutes choses sont vues en Dieu comme l'effet est vu dans la cause. Mais il est clair aussi que plus une cause est vue en perfection, plus on peut voir en elle de nombreux effets : de là vient qu'un esprit éminent, si on lui soumet un principe de démonstration, en tire aussitôt des conclusions multiples ; au contraire, un esprit plus faible a besoin qu'on lui explique en détail chaque chose. Il suit de là que seul un intellect comprenant totalement la cause pourra, en elle, connaître tous les effets de cette cause et tous les aspects intelligibles de ces effets. Or, nul intellect créé ne peut comprendre totalement Dieu, ainsi qu'on l'a fait voir : donc, nul intellect créé, en voyant Dieu, ne

dendo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus vel potest facere. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia ¹ in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit : quod non contingit ei qui debilioris est intellectus, sed oportet, quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus et rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est [art. præc.]. Nullus igitur intellectus crea-

¹ In ms. : *alia*.

peut connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire; car cela serait épuiser son pouvoir. Toutefois, de ce que Dieu fait ou peut faire, un intellect voit d'autant plus qu'il voit Dieu plus parfaitement.

SOLUTIONS : 1. Ce qu'en a écrit saint Grégoire ne nous contredit pas. Il en parle ici quant à la suffisance de l'objet, à savoir de Dieu, qui, pour ce qui est de lui, contient en perfection toutes choses et les manifeste. Mais il ne s'ensuit pas que chaque être, en voyant Dieu, connaisse tout; car il ne le comprend pas parfaitement.

2. L'exemple du miroir n'est pas convaincant; car celui qui voit un miroir ne voit pas nécessairement tout ce qui s'y reflète, à moins que son regard n'embrasse le miroir en toute perfection.

3. Certainement, voir Dieu est quelque chose de plus grand que de voir tout le reste; mais cela l'emporterait encore, de voir Dieu de telle manière qu'on connaisse en lui toutes choses, au lieu d'y puiser, à la place de cette totalité impossible,

tus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit vel potest facere : hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat : quia non perfecte comprehendit eum.

AD SECUNDUM dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

AD TERTIUM dicendum quod, licet sit majus videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic

des connaissances en plus ou moins grand nombre. Or, on a montré déjà que l'abondance des objets de connaissance, en Dieu, est une conséquence de la perfection plus ou moins grande avec laquelle on le voit.

4. Quant au désir naturel, ce qu'on en dit est mal précisé. La créature raisonnable désire naturellement savoir tout ce qui confère à la perfection de son intelligence : tels sont les genres et les espèces des choses, et les raisons causales qui les assemblent. [22] Et cela, tout élu voyant l'essence divine le verra. Mais il n'est pas de la perfection d'un intellect créé d'acquérir la connaissance de tous les êtres singuliers, de toutes leurs pensées ou de tous leurs faits et gestes ; son désir naturel ne s'étend pas jusque là, et pas davantage à la connaissance de ce qui n'est point, mais que Dieu pourrait faire. Du reste, ne vît-on que Dieu seul, qui est la source et le principe de tout être et de toute vérité, le désir naturel de savoir en serait tellement comblé qu'on ne cher-

Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est [in corp. art.] quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

AD QUARTUM dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus ; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit : neque iterum cognoscere illa, quæ adeo non sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repletet naturale desiderium

cherait rien d'autre et qu'on serait bienheureux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Malheureux, (ô Dieu), l'homme qui connaît toutes ces choses (les créatures) et cependant t'ignore ! Bienheureux qui te connaît, ignorât-il tout le reste. Mais qui connaît à la fois toi et toutes choses n'est pas plus heureux à cause de ces choses ; il est heureux à cause de toi seul. »

ARTICLE 9.

Les choses vues en Dieu par ceux qui contemplent l'essence divine sont-elles vues par l'entremise de représentations ou d'images ?

DIFFICULTÉS : 1. On doit le croire, semble-t-il ; car toute connaissance a lieu par une assimilation du sujet connaissant à l'objet connu. Si en effet l'intellect en acte de connaissance devient le connu en acte d'intelligibilité ¹, c'est de ce fait

sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus 5 Confess. [cap. 4] : « Infelix homo qui scit illa omnia (scilicet creaturas), te autem nescit : beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero et te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS IX.

Utrum ea, quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

[2-2, q. 175, art. 3 ; 3 Sent., Dist. 14, art. 1, q. 4, 5 ; de Verit., q. 8, art. 5 ; q. 10, art. 2]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio

¹ Ce qui est la formule même de la connaissance, devenir intelligible, par lequel le connaissant se transforme idéalement dans le connu et réciproquement.

que l'intellect est informé à la ressemblance de ce qu'il doit connaître, comme la pupille par l'image d'une couleur. Si donc l'intellect d'un élu qui contemple Dieu par essence voit en Dieu quelques créatures, il est nécessaire qu'il soit informé par l'image ou ressemblance de ces créatures.

2. Un fait confirme cette supposition. Car sans doute est-ce des choses qu'on a d'abord vues que se conserve la mémoire. Or, saint Paul, voyant en extase l'essence divine, au dire de saint Augustin¹, se souvient ensuite de beaucoup de choses, puisqu'il dit : « J'ai entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de révéler. » Il faut donc affirmer que certaines images des choses dont il se souvient étaient restées dans son esprit, et, pour la même raison, quand il voyait effectivement la divine essence, on doit penser qu'il avait de ces choses la représentation intérieure ou les formes intelligibles.

est per assimilationem cognoscentis ad cognitum : sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus² in actu, sensible in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. PRÆTEREA, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut Augustinus dicit¹² super Gen. ad lit. [cap. 28], postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat : unde ipse dicit quod « audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui » [2 Cor. 12, v. 4]. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserunt. Et eadem ratione, quando præsen-

¹ S. Th. ne discute pas l'opinion de S. Augustin ; mais il est clair que le ravissement de saint Paul peut s'interpréter indépendamment de la thèse présente. — ² In ms. : *visus*.

CEPENDANT, c'est par une même image visuelle qu'on voit un miroir et les choses qui s'y reflètent. Or, tout ce qu'on voit en Dieu apparaît là comme dans un miroir. [23] Donc, si Dieu même n'est pas vu par similitude, mais par son essence, les choses vues en lui ne le seront pas non plus par similitudes ou formes intelligibles.

CONCLUSION : Il en est bien ainsi. Ceux qui voient Dieu par son essence ne voient pas ce qu'ils y contemplent au moyen de formes intermédiaires, mais par l'essence divine elle-même unie à leur intellect. En effet, on connaît une chose selon que sa ressemblance est dans le sujet connaissant; mais cela peut avoir lieu de deux manières; car, étant donné que deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, de deux manières une vertu cognitive peut revêtir la ressemblance d'un objet connu. D'abord par cet objet, quand, directement, il en reçoit une forme à sa ressemblance : alors, l'objet est connu

tialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

SED CONTRA est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

RESPONDEO dicendum quod videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam ut intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia¹, virtus cognoscitiva dupliciter assimi-

¹ In ms. : hic additur : *in quantum hujusmodi.*

en lui-même. En second lieu, selon que la vertu cognitive est informée par l'image d'un autre objet, mais semblable au premier, et dans ce cas, on ne dit pas que la chose soit connue en elle-même, mais dans son semblable; car autre est la connaissance d'un homme en lui-même, autre celle qu'on acquiert à regarder son portrait. Ainsi, connaître les choses par leur ressemblance intérieure au sujet, c'est les connaître en elles-mêmes, ou en nature propre; mais les connaître selon que leur ressemblance préexiste en Dieu, c'est les voir en Dieu. Et ces deux connaissances sont diverses. En conséquence, parle-t-on de la connaissance qu'ont des choses ceux qui voient Dieu dans son essence, on doit dire qu'en Dieu ces choses sont vues non par des représentations étrangères, mais par la seule essence divine présente à l'esprit, et par laquelle est vu Dieu lui-même. [24]

SOLUTIONS : I. On ne nie donc pas que la vue

lari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe ejus similitudine informatur : et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile : et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic igitur, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis : sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus viden-

des choses en Dieu ne suppose une assimilation de l'intellect créé aux choses qu'il doit connaître ; mais cet intellect est assimilé à ce qu'il voit selon qu'il est uni à l'essence divine, dans laquelle préexistent, comme dans leur archétype, les ressemblances de toutes choses.

2. On ne nie pas davantage ce qui est dit de saint Paul ; mais on l'interprète d'une autre manière. Certaines puissances cognitives, au moyen des images qu'elles ont reçues d'abord, peuvent former d'autres images : telle l'imagination, en combinant l'image d'une montagne et l'image de l'or, se représente une montagne d'or ; tel l'intellect, ayant préconçu le genre et la différence, forme la notion d'espèce. De la même façon, en partant de la ressemblance incluse dans une image, nous pouvons former en nous la ressemblance de la chose que représente cette image. C'est ainsi que saint Paul, ou tout autre, voyant Dieu, peut se former en lui-même, à partir de la divine essence, une représentation des choses qu'il voit dans cette essence. C'est une représen-

tis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei : et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentię format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur ; quæ remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Tamen

tation de ce genre qui est demeurée dans l'esprit de saint Paul, après qu'il eut cessé de voir l'essence divine. Mais une vision des choses par des représentations intérieures qui sont ainsi une conception de l'âme, est un mode de connaissance tout autre que la vue des choses en Dieu ¹.

ARTICLE 10.

Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils simultanément tout ce qu'ils voient en lui?

DIFFICULTÉS : 1. Un dire du Philosophe semble s'y opposer; car on lit dans les Topiques : « On peut savoir beaucoup de choses; mais on n'a l'intelligence actuelle que d'une seule. » Or, ce qu'on voit en Dieu, on en a l'intelligence actuelle; car c'est par un acte d'intelligence qu'on voit Dieu : donc ceux qui voient en Dieu ne peuvent y voir à la fois plusieurs choses.

ista visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X.

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident.

[Infra, q. 58, art. 2; 2 Sent., Dist. 3, q. 2, art. 4; 3 Sent., Dist. 14, art. 2, q. 4; 3 Cont. gent., cap. 59 de Verit., q. 8, art. 15; Quodl. 7, qu. 1, art. 2].

AD DECIMUM sic proceditur Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia, quæ in ipso vident. Quia, secundum Philosophum [2 Top., cap. 10], contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur : intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

¹ Ce n'est plus qu'un phénomène d'ordre humain alors que la vision béatifique est d'ordre divin.

2. En outre, d'après saint Augustin, « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps », à savoir par des pensées et des affections successives. Or, la créature spirituelle dont on parle, c'est l'ange, qui voit Dieu : donc, ceux qui voient Dieu pensent et aiment par actes successifs; car le temps implique succession.

CEPENDANT, le même saint Augustin écrit : « nos pensées ne seront pas volages, allant d'un objet à un autre et revenant sur elles-mêmes; nous aurons toute ensemble, d'un seul regard, notre science sous les yeux. »

CONCLUSION : Ce qui est vu dans le Verbe est vu en effet non successivement, mais tout ensemble. Pour s'en rendre compte, il faut songer que si nous ne pouvons pas, nous, concevoir à la fois plusieurs choses, c'est parce que nous concevons des choses diverses par diverses formes ou images intellectuelles, et que l'intellect d'un même homme ne peut pas, au même moment, être in-

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, 8 super Gen. ad. lit. [cap. 20 et 22], quod « Deus movet creaturam spiritualement per tempus » hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis Angelus est, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive et intelligunt et afficiuntur : tempus enim successionem importat.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ultim. de Trin. [cap. 16] : « Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

RESPONDEO dicendum quod ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos non possumus simul multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus

formé en acte par diverses formes, en vue de concevoir par elles ¹. Il en est comme d'un corps, qui ne peut pas revêtir à la fois plusieurs figures. De là vient que des choses nombreuses, si elles peuvent être conçues au moyen d'une seule forme intelligible, sont conçues ensemble. Par exemple, si les diverses parties d'un même tout sont conçues au moyen de formes propres à chacune, elles sont conçues successivement, non ensemble; mais si ces parties diverses sont représentées en la forme d'un tout, elles sont conçues ensemble. Or, nous avons montré que les choses vues en Dieu n'y sont pas vues, chacune, par sa propre figuration dans l'intelligence; mais que toutes sont vues par l'unique essence divine; c'est pourquoi elles sont vues ensemble et d'un seul regard, non en des pensées successives.

SOLUTIONS : I. Il est certain que la vision en Dieu est un acte d'intelligence; mais si, comme le dit Aristote, on n'a l'intelligence actuelle que

non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur : sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligentur, successive intelliguntur et non simul; si autem omnes intelligentur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem [art. præc.] quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sic unum tantum

¹ On dit : en acte, parce que rien n'empêche d'avoir dans l'esprit des déterminations virtuelles aussi nombreuses qu'on voudra. Ainsi se forme la science, qui n'est pas la pensée actuelle, ainsi que le note Aristote dans l'argument 1.

d'une seule chose, c'est pour autant que l'intelligence actuelle ne comporte qu'une forme intelligible; cela n'empêche donc pas que plusieurs choses, si elles sont appréhendées au moyen d'une forme unique, ne puissent être conçues ensemble. Ainsi, sous l'unique forme humaine, nous concevons l'animal et l'être raisonnable; sous la forme de maison, le mur et le toit.

2. En ce qui concerne la phrase augustinienne, nous nous sommes déjà expliqués plus haut (qu. 10, art. 5, diff. 1.) Les anges, quant à leur connaissance naturelle, et parce qu'ils connaissent alors par des formes intelligibles diverses, infuses dans leur intelligence,¹ ne connaissent pas tout ensemble : c'est ainsi qu'on les dit mus selon l'intelligence dans le temps. Mais quant à la vision qu'ils ont des choses en Dieu, ils voient tout ensemble. [25]

intelligimus, in quantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur : sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

AD SECUNDUM dicendum quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt : et sic moventur secundum intelligentiam per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

¹ On verra que S. Th., qui repousse pour l'homme la thèse des idées innées, l'applique aux anges. Voir qu. 55, art. 2.

ARTICLE 11.

*Un homme, en cette vie, peut-il
voir Dieu par son essence?*

DIFFICULTÉS : 1. Jacob déclare : « J'ai vu Dieu face à face. » Or, voir Dieu face à face, c'est le voir par son essence, comme on le constate dans saint Paul, où il est dit : « Maintenant, nous voyons comme dans un miroir, en énigme; alors nous verrons face à face. »

2. Dieu lui-même ne dit-il pas de Moïse : « Je lui parle bouche à bouche »? Or, celui qui parle avec Dieu bouche à bouche voit Dieu ouvertement, non en énigme, non en figure, et voir ainsi, c'est voir Dieu par son essence : donc cette vision est possible, même en l'état de cette vie.

ARTICULUS XI.

*Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum
per essentiam.*

[1-2, q. 5, art. 3, 4; 2-2, q. 180, art. 5; 3 Sent., Dist. 27, q. 3, art. 1; Dist. 35, q. 2, art. 2, ad 2; 4 Sent., Dist. 49, q. 2, art. 7; de Verit., q. 10, art. 2; et Quodl. 1, q. 1, art. 1; 3 Cont. gent., cap. 47.]

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes. 32 [v. 30] : « Vidi Deum facie ad faciem ». Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud, quod dicitur 1 Cor. 13 [v. 12] : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. PRÆTEREA, Numer. 18 [v. 8] dicit Dominus de Moyse : « Ore ad os loquor ei, et palam, et non per ænigmata, videt Deum. » Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. D'ailleurs, ce en quoi nous connaissons tout et par quoi nous jugeons de tout le reste doit nous être connu par lui-même. Or, même maintenant, nous connaissons tout en Dieu; car saint Augustin écrit : « Si tous deux nous voyons que ce que tu dis est vrai, et si tous deux nous voyons aussi que ce que je dis est vrai, où donc, je te prie, voyons-nous cela? Non pas moi en toi; non pas toi en moi; mais tous deux dans cette même et incommutable vérité ¹ qui est au-dessus de nos intelligences. » Ailleurs, le même saint Augustin dit : « C'est d'après la vérité divine, que nous jugeons de toutes choses », et ailleurs encore, il affirme qu'il appartient à la raison de juger des choses corporelles d'après les notions incorporelles et sempiternelles, notions qui, si elles n'étaient au-dessus de l'intelligence, ne seraient pas incommutables. Donc, en cette vie même, nous voyons Dieu.

3. PRÆTEREA, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum ² se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus 12 Confess. [cap. 25] : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico : ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » In lib. autem de Vera religione [cap. 31] dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Et 12 de Trinit. [cap. 2] dicit quod « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas : quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

¹ Incommutable, c'est-à-dire qui ne peut pas être dépossédée, à laquelle on ne peut rien substituer, qui est immuable et éternelle.

² In ms. : *per*.

4. Enfin, dans un dernier passage, saint Augustin explique que nous voyons d'une vision intellectuelle tout ce qui est dans l'âme par son essence. Or, la vision intellectuelle, d'après lui, atteint les réalités intelligibles non par des similitudes, mais dans leurs essences, comme il le dit dans ce passage même. Comme donc Dieu est dans notre âme par son essence¹, par son essence également il doit être vu par nous.

CEPENDANT, l'Écriture dit : « Un homme ne pourra pas me voir et vivre. » Sur quoi la Glose écrit : « Tant qu'on vit ici-bas de la vie mortelle, on peut voir Dieu en image, mais non dans le propre aspect de sa nature. »

CONCLUSION : Un homme purement homme² ne peut voir Dieu dans son essence, à moins d'être arraché à cette vie mortelle. La raison en est que les conditions du connaître, ainsi qu'on le disait, sont consécutives à la nature du sujet

4. PRÆTEREA, secundum Augustinum 12 super Genes. ad litteram [cap. 24 et 25], visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 33 [v. 20] : « Non videbit me homo et vivet. » Gloss. : « Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. »

RESPONDEO dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est [art. 4 hujus quæst.], modus cognitionis consequitur

¹ C'est ce qu'on a affirmé qu. 8, art. 3.

² S. Th. entend mettre à part le cas de l'Homme-Dieu.

appelé à connaître. Or, notre âme, tant que nous vivons de cette vie, a son être dans une matière corporelle, et dès là ne connaît rien, à titre naturel, si ce n'est les choses qui ont leur forme dans la matière, et ce qui peut être connu au moyen de ces choses. Mais il est manifeste que les natures des choses matérielles ne peuvent amener à connaître l'essence divine; car on a montré plus haut que la connaissance de Dieu obtenue au moyen d'une similitude créée n'est pas la vue de son essence. Il est donc impossible à l'âme humaine, selon qu'elle vit de cette vie-ci, de voir cette divine essence. Le signe en est que notre âme, à mesure qu'elle s'abstrait des choses corporelles, accroît sa capacité à l'égard des choses intelligibles, abstraites de la matière. De là vient qu'en songe et dans tous les états de dégagement des sens corporels, on perçoit mieux les révélations divines et les présages de l'avenir¹. Ainsi donc, l'ascension de l'âme humaine jusqu'à ce suprême sommet

modum naturæ rei [cognoscentis]². Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali : unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest : ostensum est enim supra [art. 2] quod cognitio Dei per quancunque similitudinem creatam, non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est anime hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum,

¹ On trouve, parmi les œuvres de S. Thomas, un petit traité dou-
teux de la Divination par les songes. — ² Deficit in ms.

de l'ordre intelligible qu'est l'essence divine est impossible, tant qu'on vit en cette vie mortelle.

SOLUTIONS : 1. Les expressions de l'Écriture ne doivent pas faire illusion. Selon Denys, on dit dans l'Écriture que quelqu'un a vu Dieu, pour exprimer la formation, à son bénéfice, de figures soit sensibles et extérieures, soit imaginatives, aptes à représenter symboliquement quelque chose de divin. Quand donc Jacob s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face », on doit le comprendre non de la divine essence elle-même, mais de quelque figure qui représentait Dieu. Et ce fait de voir Dieu vous parlant, fût-ce dans une vision imaginative, appartient à un cas éminent de la lumière prophétique, comme on le verra plus tard quand nous parlerons des degrés de la prophétie. D'ailleurs il se peut que Jacob, par ces mots, n'ait voulu désigner qu'une contemplation intellectuelle particulièrement remarquable, au-dessus de l'état ou du niveau commun.

Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibile, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod secundum Dionysium, 4 cap. Cælest. hierar., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibles vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : « Vidi Deum facie ad faciem », referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam eminentiam prophetiæ pertinet, ut videatur loquens Deus, licet imaginaria visione ; ut infra patebit [2-2, quæst. 174, art. 3], cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

2. On n'entend pas nier pour cela les cas d'exception. Dieu, comme il opère surnaturellement des miracles dans le monde des corps, fait également, par une action surnaturelle et extraordinaire, que l'esprit de certains hommes, vivant dans la chair mais ne se servant pas pour lors des sens de la chair, soient élevés à la vision de son essence. C'est ce que saint Augustin dit de Moïse, le docteur des Juifs, et de saint Paul, docteur des Gentils. Mais nous en traiterons plus complètement quand nous parlerons du ravissement de l'Apôtre.

3. Quand nous disons que nous voyons tout en Dieu, que nous jugeons de toutes choses d'après Dieu, cela signifie que nous connaissons et jugeons en tant que participants de la lumière divine. Car la lumière naturelle de la raison elle-même est une certaine participation de la divine

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in corporeis rebus operatur, ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litteram [cap. 26, 27, 28] et in libro de Videndo Deum [cap. 13] de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus [2-2, q. 175, art. 3 sqq.]

AD TERTIUM dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, et dijudicamus : nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis ; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et judicare vel discernere in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus 1 Soliloquiorum [cap. 8] : « Discipularum spectamina videri non possunt, nisi aliquo

lumière. C'est ainsi que nous disons voir les choses sensibles et en juger « in sole » ¹, c'est à dire à la lumière du soleil. Dans ce sentiment, saint Augustin a pu écrire : « Les objets des sciences forment un paysage qui ne brille aux yeux que s'il est illuminé comme par son soleil », à savoir par Dieu. Comme donc il n'est pas nécessaire, pour voir sensiblement quelque chose, qu'on voie la substance même du soleil, il n'est pas nécessaire non plus, pour voir quelque chose intellectuellement, qu'on voie l'essence de Dieu.

4. Enfin, la vision intellectuelle dont parle saint Augustin est relative aux choses qui sont dans l'âme par leur essence à titre d'objets intelligibles dans l'intellect. Or, Dieu est de cette façon dans l'âme des bienheureux, mais non pas dans la nôtre, où il ne se trouve que par *présence*, *essence* et *puissance*, ainsi qu'en toute créature. [26]

velut ² suo sole illustrentur », videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter ³, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

AD QUARTUM dicendum quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per essentiam, præsentiam et potentiam.

¹ Cette expression, difficilement traduisible en français, rappelle la locution si fréquente de saint Paul : « dans le Seigneur ».

² In ms. : *vel*.

³ In ms. omittitur propter homœoteleuthiam ALIQUID sensibiliter... ALIQUID intelligibiliter.

ARTICLE 12.

*Pouvons-nous, en cette vie, connaître Dieu
par la raison naturelle?*¹

DIFFICULTÉS : 1. Boèce écrit : « La raison ne peut saisir une forme pure » ; or Dieu est à titre souverain une forme pure, comme on l'a montré plus haut.

2. Aristote, de son côté, nous dit que sans représentation imaginative, l'âme ne peut rien concevoir ; or une telle image de Dieu ne peut se former en nous, puisqu'il est incorporel.

3. D'un autre côté, la connaissance par raison

ARTICULUS XII.

*Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita
cognoscere possimus.*

[Infra, q. 22, art. 1 ; q. 86, art. 2, ad 1 ; 1 Sent., Dist. 3, q. 1, art. 1 ; 3 Sent., Dist. 2, q. 3, art. 1 ; 4 Cont. gent., cap. 1 ; in Boet. de Trinit., q. 1, art. 2]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere non possumus. Dicit enim Boetius in lib. de Consolat. [lib. 5, prosa 4] quod « ratio non capit simplicem formam ». Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est [q. 3, art. 7]. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. PRÆTEREA, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio de Anima [cap. 7]. Sed Deus², cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. PRÆTEREA, cognitio quæ est per rationem natu-

¹ Il ne s'agit pas ici, proprement, de l'existence de Dieu, dont il a été question plus haut (qu. 2, art. 2) ; mais de ses attributs ou de sa nature. D'ailleurs les deux problèmes sont connexes.

² In ms. : *Dei*.

naturelle est commune aux bons et aux mauvais, comme la nature elle-même. Or la connaissance de Dieu n'appartient qu'aux bons, si l'on en croit saint Augustin écrivant : « La débile pénétration d'un esprit humain ne saurait avoir accès à une lumière si excellente, à moins d'être purifiée par la sainteté de la foi. »

CEPENDANT, l'Apôtre affirme, en parlant des Gentils : « Ce qui se peut connaître de Dieu leur a été rendu manifeste », et il s'agit de ce qu'on peut savoir au moyen de la raison naturelle.

CONCLUSION : Notre connaissance naturelle prend son origine des sens, et il s'ensuit que notre connaissance naturelle peut s'étendre jusqu'où on la peut conduire au moyen des choses sensibles. Or, par les choses sensibles, notre intellect ne peut atteindre à la vue de l'essence divine; car les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la vertu de leur cause, et pour cette raison, en prenant pour point de

ralem, communis est bonis et malis, sicut et naturalis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis : dicit enim Augustinus 1 de Trinit. [cap. 2] quod « mentis humanæ acies in tam excellenti luce non infigitur, nisi per justitiam fidei emundetur ». Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. 1 [v. 19] : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis », idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

RESPONDEO dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit : unde se tantum naturalis cognitio nostra extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc noster intellectus pertingere, quod divinam essentiam videat : quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus

départ la connaissance des choses sensibles, on ne peut connaître toute la vertu, toutes les ressources de Dieu, ni par suite pénétrer son essence. — Toutefois, comme les effets dépendent de la cause, par eux nous pouvons être conduits à savoir de Dieu qu'il est, et nous pouvons connaître les attributs qui lui doivent nécessairement convenir au titre de cause première universelle, surpassant tous ses effets. — Donc, nous connaissons de Dieu sa relation avec les créatures, à savoir qu'il est cause de toutes; nous savons ce qui le différencie de ces créatures, c'est à dire qu'il n'est lui-même rien de ce qui l'a pour cause; nous savons enfin que ce qu'on écarte de lui, on ne l'écarte pas en raison d'un manque, mais parce qu'il le surpasse.

SOLUTIONS : 1. Il est vrai que la raison ne peut atteindre à une forme simple de façon à savoir ce qu'elle est; mais elle l'atteint en ce sens qu'elle peut savoir qu'elle est. [27]

2. On parle d'images mentales, et à coup sûr

cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducì possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet est omnium causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; et quod hæc non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est : potest tamen de ea cognoscere an est.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

il n'y en a pas qui représente Dieu; mais quand il s'agit de la connaissance naturelle, Dieu est connu au moyen des images de ses effets. [28]

3. En ce qui concerne la part des bons et des méchants dans cette connaissance, il faut dire que la connaissance de Dieu par essence, étant un effet de la grâce, ne peut appartenir qu'aux bons; mais la connaissance de Dieu par la raison naturelle peut convenir aux bons et aux mauvais. C'est pourquoi saint Augustin, dans ses Rétractations, s'exprime ainsi : « Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans cette prière ¹ : O Dieu, qui avez voulu que seuls les purs parvinssent à la vérité. On peut en effet répondre que beaucoup, parmi ceux qui ne sont pas purs, connaissent beaucoup de vérités », cela au moyen de la raison naturelle.

AD TERTIUM dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis : sed cognitio, quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde Augustinus dicit in lib. Retractationum, [lib. I, cap. 4] : « Non approbo quod in oratione dixi, « Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti », responderi potest enim multos etiam non mundos multa scire vera » scilicet per rationem naturalem.

¹ Soliloques, Liv. 1^{er}, ch. I.

ARTICLE 13.

Par la grâce, peut-on obtenir une connaissance de Dieu plus élevée que celle qui appartient à la raison naturelle¹ ?

DIFFICULTÉS : 1. On ne voit pas d'où pourrait venir, ici, la prééminence ; car Denys écrit : « Celui même qui est uni à Dieu le plus intimement, en cette vie, ne lui est uni que comme à un être absolument inconnu. » Il dit la même chose de Moïse², qui cependant fut élevé à un degré éminent, touchant la connaissance par la grâce. Or, être uni à Dieu en ignorant ce qu'il est, c'est un degré de connaissance qui appartient déjà à la raison naturelle. Donc, par la grâce, Dieu ne nous est pas connu davantage.

ARTICULUS XIII.

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per rationem naturalem.

[Infra, q. 32, art. 1 ; 1 Sent., Dist. 3, q. 1, art. 4 ; de Verit., q. 10, art. 13 ; in Boet. de Trinit., q. 1, art. 4]

AD DECIMUMTERTIUM sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius 1 lib. de Mystica Theologia [cap. 1] quod ille qui melius Deo unitur in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo ignorando de eo, quid est,

¹ On remarquera que ce titre est un peu différent de celui qui avait été annoncé dans la division de la question. On ne parlait là que d'une connaissance autre ; on précise ici que cette connaissance est plus parfaite. Bien noter qu'il s'agit de la grâce en général, quant à tous ses effets, non de la grâce sanctifiante.

² Cette opinion diffère, on le voit, de celle de saint Augustin rapportée art. 11, rép. 2.

2. Nous savons que par la raison naturelle, nous ne pouvons obtenir la connaissance des choses divines indépendamment des images mentales que nous fournit l'imagination. Or, à cet égard non plus, il n'y a pas de différence dans le cas d'une connaissance par la grâce ; car Denys écrit : « Le divin rayon ne peut luire pour nous que tamisé et diversifié par tous nos saints voiles. »

3. Du reste, si par la grâce notre intellect est uni à Dieu, c'est au moyen de la foi. Or, la foi ne semble pas être une connaissance ; car saint Grégoire dit : « Les choses invisibles sont objet de foi, non de connaissance. »

CEPENDANT, l'Apôtre écrit aux Corinthiens : « Dieu nous a révélé par son Saint-Esprit » des choses « que nul parmi les princes de ce siècle

hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

2. PRÆTEREA, per rationem naturalem in cognitionem divinorum devenire non possumus, nisi per phantasmata : similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius 1 cap. Cæl. hier. quod « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi velaminum varietate circumvelatum. » Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. PRÆTEREA, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregorius in hom. 26 quod ea, quæ non videntur, « fidem habent, et non agnitionem ». Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

SED CONTRA est quod dicit Apostolus 1 Cor. 2 [v. 10] : « Nobis revelavit Deus per spiritum suum » illa scilicet quæ « nemo principum hujus sæculi novit » idest « philosophorum » ut exponit Gloss.

n'a connues. » Il parle ainsi, d'après la Glose, des anciens philosophes.

CONCLUSION : On doit affirmer que, par la grâce, nous obtenons une plus parfaite connaissance de Dieu que par la raison naturelle, et en voici la preuve. La connaissance obtenue par la raison naturelle requiert deux choses : des images mentales reçues des sens, et la lumière naturelle de l'esprit, par la vertu de laquelle nous tirons de ces images nos conceptions intelligibles. Or, quant à ces deux conditions, la révélation de la grâce vient au secours de la connaissance humaine. En effet, la lumière native de l'intelligence est renforcée par l'infusion de la lumière qui nous vient de la grâce, et, dans certaines circonstances, des images sont formées par une intervention divine dans l'imagination humaine, images qui expriment plus parfaitement les choses divines que celles qui sont extraites des choses sensibles par notre effort naturel. C'est ce qui apparaît dans le cas des visions prophétiques. Il arrive même que des objets extérieurs, accessibles aux sens, soient

RESPONDEO dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo a nobis habetur, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit : scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas, quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces ad aliquid divinum exprimendum, sicut in baptismo visus est Spiritus

formés par Dieu, ou encore des voix, en vue d'exprimer quelque aspect du monde divin. C'est ainsi qu'au baptême du Christ, on vit le Saint-Esprit apparaître en forme de colombe, et la voix du Père fut entendue, disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. »

SOLUTIONS : 1. Il est certain que par la révélation de la grâce, en ce monde, il ne nous est pas donné de connaître de Dieu ce qu'il est, et ainsi il est vrai de dire que nous lui sommes unis comme à un inconnu. Toutefois, nous le connaissons davantage, en ce que des effets plus nombreux et plus excellents de sa puissance nous sont révélés, et aussi en ce que, grâce à la révélation divine, nous affirmons de lui des perfections que la raison naturelle ne saurait atteindre, comme ceci que Dieu est trine et un.

2. On signale avec raison encore que la connaissance du divin utilise en toute hypothèse des images mentales; mais ces images, qu'elles soient reçues des sens selon l'ordre naturel des choses, ou qu'elles soient formées dans l'imagination par

Sanctus in specie columbæ, et vox Patris audita est : « Hic est Filius meus dilectus » [Matth. 3, v. 17].

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungimus; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et inquantum aliqua ei attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

AD SECUNDUM dicendum quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per reve-

une intervention de Dieu, nous procurent une connaissance d'autant plus parfaite que la lumière de l'intelligence est en nous plus forte. Et de là vient que dans le cas de la révélation, une connaissance plus riche est tirée des images mentales, en raison d'une nouvelle infusion de la lumière de Dieu.

3. On adhère au divin par la foi; mais il est excessif de refuser à celle-ci le caractère d'une connaissance; c'est une connaissance d'un certain genre, vu que l'intellect est déterminé par la foi à l'égard d'un certain objet. Mais il est vrai que cette détermination n'a pas pour cause la vision de celui qui croit, elle provient de la vision de celui en qui l'on croit, et en raison de ce défaut d'évidence, la foi se place, comme connaissance, au-dessous du savoir; car la science détermine l'intelligence par l'évidence et l'intelligence des premiers principes. [29]

lationem ex phantasmatis plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

AD TERTIUM dicendum quod fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus, cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quæ est in scientia : nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUESTION 13.

DES NOMS DIVINS.

Après avoir recherché quelle connaissance nous avons de Dieu, il convient de pousser notre considération jusqu'à l'étude des noms divins; car c'est d'après ce que nous en savons que nous nommons les êtres.

A cet égard se présentent douze questions :
1. Peut-on nommer Dieu? — 2. Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance? — 3. Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre, ou bien tous par métaphore? — 4. Tous les noms que nous donnons à Dieu sont-ils synonymes? — 5. Parmi les noms donnés en commun à Dieu et à la créature, certains sont-ils univoques, ou bien équivoques? — 6. A supposer qu'on les attribue par analogie, sont-ils attribués par priorité à Dieu, ou à la créature? —

QUÆSTIO XIII.

DE NOMINIBUS DEI.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum : unumquodque enim nominatur a nobis secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quærentur duodecim : 1. Utrum Deus sit nominabilis a nobis. — 2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo, prædicentur de ipso substantia-liter. — 3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice. — 4. Utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma. — 5. Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce. — 6. Supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur per proprius de Deo vel de creaturis. — 7. Utrum aliqua nomina

7. Certains noms sont-ils attribués à Dieu dans la dépendance du temps? — 8. Ce nom même : *Dieu*, désigne-t-il une nature, désigne-t-il une opération? — 9. Ce nom est-il communicable? — 10. Ce nom demeure-t-il univoque, devient-il équivoque, à désigner Dieu en nature, en participation ou en opération? — 11. Ce nom : *Celui qui est*, est-il par excellence le nom propre à Dieu? — 12. Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives?

ARTICLE 1.

Un nom quelconque peut-il convenir à Dieu?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'on ne puisse donner à Dieu aucun nom; car dans son ouvrage sur cette matière, Denys écrit : « on ne peut le nommer; on ne peut opiner en ce qui le concerne. » Et les Proverbes : « Quel est son nom et quel est le nom de son fils, le sais-tu? »

dicantur de Deo ex tempore. — 8. Utrum hoc nomen Deus sit nomen naturæ, vel operationis. — 9. Utrum sit nomen communicabile. — 10. Utrum accipiatur univoce vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et per operationem¹. — 11. Utrum hoc nomen qui est sit maxime nomen proprium Dei. — 12. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I.

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

[1 Sent., Dist. 22, q. 1, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius [1 cap. de Div. Nom.] quod « neque nomen est ejus neque opinio. » Et Proverb. dicitur 30 [v. 4] : « Quod nomen est ejus, et quod filii ejus, si nosti? »

¹ Et per op. add. in marg.

2. Tout nom a une forme abstraite ou une forme concrète. Or, les noms au concret ne sauraient convenir à Dieu, qui est simple¹. Les noms pris abstraitement ne lui conviennent pas davantage; car ils ne désignent pas quelque chose d'achevé et de subsistant². Ainsi, tout nom répugne.

3. Du reste, pour nommer Dieu, quels termes emploierait-on? Ce qu'on appelle le *nom* ou *substantif* désigne une substance qu'on entend qualifier; le *verbe* et le *participe* voient leur signification liée au temps; le *pronom* est démonstratif ou relatif. Or, rien de tout cela ne peut convenir à Dieu. Dieu est sans qualité, sans attribut accidentel quelconque; il est étranger au temps; il ne tombe pas sous nos sens, pour que nous puissions le montrer; on ne peut le désigner par manière de relation, vu que tous les termes relatifs ne font que rappeler quelqu'un des termes qui

2. PRÆTEREA, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum sit simplex : neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. PRÆTEREA, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo : quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pro-

¹ Le mot *concret* (*cum-crescere*) implique par lui-même une composition.

² L'humanité, la blancheur ne désignent pas des réalités achevées en elles-mêmes, puisqu'elles exigent un sujet. Et elles ne subsistent pas.

précèdent, soit noms, soit participes, soit pronoms démonstratifs. De toute façon Dieu ne peut être nommé.

CEPENDANT, on lit dans l'Exode : « Jéhovah est un vaillant guerrier ; Jéhovah est son nom. »

CONCLUSION : Selon le Philosophe, « les noms sont les signes des concepts, et les concepts sont à la ressemblance des choses » : d'où l'on voit que les mots se réfèrent aux choses à signifier par l'intermédiaire des conceptions de l'esprit. Et il s'ensuit que nous pouvons nommer un être dans la mesure où notre esprit le peut concevoir. Or, nous avons montré plus haut que Dieu, durant cette vie, ne peut être vu par nous dans son essence ; mais que nous le connaissons à l'aide des créatures, par la triple voie de causalité, d'excellence et d'élimination. En conséquence, nous pouvons le nommer d'après les créatures, mais non pas de telle sorte que nos noms puissent prétendre exprimer l'essence di-

nominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. 15 [v. 3] : « Quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus. »

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum in principio Perihier. « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. » Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra [art. 11 quest. præced.], quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et causationis : « Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis : non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat

vine telle qu'elle est en elle-même, à la manière dont le mot *homme* exprime, par sa signification, l'essence de l'homme telle qu'elle est. Car ce dernier nom signifie la définition humaine, qui elle-même déclare l'essence; en effet, la notion objective que signifie le nom, c'est la définition ¹.

SOLUTIONS : 1. On peut donc dire, en ce sens-là, que Dieu n'a pas de nom, ou qu'il est au-dessus de nos appellations, parce que son essence, sa nature est au-dessus de ce que nous pouvons comprendre et par suite exprimer.

2. Pour ce même motif, ne connaissant Dieu que d'après les créatures et ne pouvant que d'après elles lui donner des noms, tous les noms que nous lui attribuerons auront une manière de le signifier empruntée aux créatures matérielles, dont la connaissance nous est connaturelle, ainsi que nous l'avons dit. Et comme, chez les créatures matérielles, les êtres achevés et subsistants sont des composés [30]; comme d'autre part leur

divinam essentiam secundum quod est », sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est : significat enim ejus definitionem, declarantem essentiam ejus; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus.

AD SECUNDUM dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum

¹ Cette dernière phrase est un adage scolastique. Noter que le mot *ratio*, dans S. Th. comporte des significations diverses, parmi lesquelles celle de notion ou concept objectifs, qui convient ici.

forme d'existence n'est pas en eux quelque chose de complet et de subsistant, mais bien ce par quoi quelque chose est [31] : de là il arrive que tous les noms imposés par nous à un être complet et subsistant signifient cet être au concret, comme il convient à des composés, et les noms imposés à des formes simples les désignent non comme subsistantes, mais comme ce par quoi quelque chose est. C'est ainsi qu'on dit : *la blancheur*, pour désigner ce qui fait qu'un objet est blanc. Comme donc Dieu est à la fois simple et subsistant, nous lui attribuons des noms abstraits pour affirmer sa simplicité, et des noms concrets pour dire son caractère d'être subsistant et parfait. Du reste, à l'égard du mode d'être de Dieu, ces deux catégories de noms sont en défaut l'une et l'autre, parce que notre intelligence ne peut, en cette vie, le connaître tel qu'il est ¹.

3. Quant aux diverses parties du discours qu'on

est [q. præc., art. 4]. Et quia in hujusmodi creaturis, ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est : inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens sed ut quo aliquid est : sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem ejus; et nomina concreta, ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius : quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

AD TERTIUM dicendum quod significare substantiam

¹ C'est ce qu'on entend quand on dit de Dieu qu'il est ineffable.

voudrait exclure, les raisons d'une telle exclusion ne sont pas suffisantes; elles ont cependant du vrai. Le nom signifie la substance qualifiée, et c'est-à-dire qu'on désigne par là un sujet ayant une nature ou une forme déterminée, en laquelle il subsiste ¹. Puis donc que nous attribuons à Dieu des noms au concret pour signifier son caractère d'être subsistant et parfait, ainsi qu'il a été dit, nous pouvons, pour la même raison, lui donner des noms exprimant la substance qualifiée. Pour ce qui est des verbes et des participes, qui incluent l'idée du temps, on les emploie à propos du Dieu éternel parce que l'éternité inclut tous les temps [32]. De même, en effet, que nous ne pouvons concevoir et signifier les êtres simples subsistants qu'au moyen d'idées et de mots empruntés aux composés matériels : ainsi nous ne pouvons concevoir et exprimer la simple éternité qu'à la manière des choses temporelles. On en a dit la raison : c'est la connaturalité de notre

cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo aliqua dicuntur in concretionem, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est [ad 2^{um}]; ita dicuntur de eo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia significantia tempus dicuntur de ipso, ex eo, quod æternitas includit omne tempus : sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur

¹ Une nature, si le nom déclare l'essence, comme le mot homme; une forme, si le nom ne déclare par lui-même qu'une qualité accidentelle, comme le mot Blanc signifiant un individu de la race blanche.

esprit avec les choses composées et temporelles. Quant aux pronoms démonstratifs ¹, on les applique à Dieu pour le désigner sans doute, mais comme un objet de l'intelligence, non comme objet des sens. Car sous le rapport où il peut être compris, il peut également être désigné. Et dès là enfin que des noms, des participes et des pronoms démonstratifs lui conviennent, on pourra employer, en parlant de Dieu, des pronoms et des noms relatifs ², qui n'en sont qu'une répétition.

ARTICLE 2.

Certains des termes appliqués à Dieu désignent-ils sa substance?

DIFFICULTÉS : 1. Aucun de nos termes humains, semble-t-il, ne peut prétendre à qualifier la divine substance. En effet, saint Jean Damas-

de Deo ³, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur : secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronomibus vel nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

[De Pot., q. 7, art. 4 et 5; 1 Sent., Dist. 2, art. 2;
1 Cont. gent., cap. 31]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Da-

¹ Par exemple : *Celui* qui règne dans les cieux; *ce* Dieu puissant, etc.

² Des pronoms relatifs : Le Dieu *qui* a tout créé; le Dieu *dont* parlent les prophètes. Des noms relatifs : Le Dieu *principe* et *fin*; le Dieu *amour*. — ³ In ms. : *de de Deo*.

cène écrit : « Ce qu'on dit de Dieu ne va point à le signifier selon sa substance, mais montre ce qu'il n'est pas, désigne le rapport qu'il entretient avec tel ou tel être, ou relève quelque particularité consécutive à sa nature ou à son action. »

2. Denys à son tour s'exprime ainsi : « Tu trouveras chez les saints interprètes de la doctrine sacrée un hymne de louange, où les noms de Dieu se partagent et s'expliquent d'après les degrés divers de ses manifestations », et cela signifie évidemment que les noms consacrés par les saints docteurs à la divine louange ne se distinguent que selon les participations de Dieu. Or, ce qui signifie des participations ne signifie rien de ce qui concerne la substance.

3. Le raisonnement confirme ici l'autorité; car on ne peut nommer les êtres que de la manière dont on les comprend; or, en cette vie, notre intelligence n'atteint pas la divine substance.

masceus in lib. 1 de Fide orth. [cap. 9] : « Oportet singulum eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam vel operationem ».

2. PRÆTEREA, Dionysius dicit in lib. de Div. Nom. [cap. 1] : « Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies, ad beatos thearchiæ processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem : et est sensus, quod nomina quæ in laudem divinam sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter. »

3. PRÆTEREA, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

CEPENDANT, saint Augustin nous dit : « Pour Dieu, c'est tout un d'être, et d'être fort, sage, ou quoi que ce soit que vous disiez de cette simplicité en vue d'en signifier la substance. »

CONCLUSION : Il faut ici distinguer. Evidemment, les termes qui se disent de Dieu par manière de négation, ou ceux qui expriment un rapport de Dieu à la créature, ne qualifient en rien sa substance; ils écartent de lui quelque chose; ils affirment un rapport de lui à un autre, ou pour mieux dire d'un autre à lui ¹. Mais s'agit-il des noms qui signifient absolument et affirmativement, comme *bon*, *sage*, et autres semblables, on a émis à ce sujet des opinions diverses. Certains ont dit que tous ces noms, bien que de forme affirmative, sont destinés bien plutôt à écarter qu'à affirmer de Dieu quelque chose. Par exemple, en appelant Dieu un vivant, on entendrait signifier qu'il n'est pas à la manière des êtres inanimés, et ainsi du reste. Telle est l'opinion de

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in 6 [cap. 4] : de Trinit. « Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur. » Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod de nominibus quæ negative de Deo dicuntur, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deoque dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati.

Quidam enim dixerunt quod hæc omnia nomina,

¹ On verra plus tard qu'au vrai, Dieu n'a rapport à rien; c'est tout le reste qui a rapport à lui.

Rabbi Moïse ¹. D'autres disent que ces noms sont appelés à signifier le rapport de Dieu à la créature, de sorte que par cette phrase : *Dieu est bon*, on entendrait que Dieu est cause de la bonté des choses, et pareillement pour tout le reste.

Mais aucune de ces opinions ne paraît convenir, pour trois motifs. Tout d'abord, dans aucune de ces deux interprétations, l'on ne peut rendre compte du choix de certains termes qu'on appliquerait à Dieu plutôt que d'autres. Dieu n'est-il pas cause des corps tout autant que des biens? Si donc quand on dit : Dieu est bon, l'on ne signifie rien d'autre que ceci : Dieu est cause des biens, on pourra dire également que Dieu est corps, pour dire qu'il est cause des corps. Et de même, en le disant corporel, on écarterait qu'il soit un être en pure puissance, comme la matière première. — En second lieu, il résulterait de là que les noms appliqués à Dieu ne lui conviendraient qu'en second, comme en second nous disons d'une médecine qu'elle est saine, voulant

licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatæ : et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. — Alii vero dicunt quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata : ut, cum dicimus : Deus est bonus, sit sensus : Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum : unde,

¹ Docteur juif du XII^e siècle.

signifier simplement par là qu'elle est cause de santé pour le vivant, qui, lui, est dit sain à titre premier ¹. — Troisièmement enfin, ce qu'on dit là est contraire à l'idée qu'ont les hommes quand ils parlent de Dieu. En disant de Dieu qu'il est vivant, on a dans l'esprit autre chose que ceci qu'il soit cause de notre vie, ou qu'il diffère des corps inanimés.

C'est pourquoi nous devons nous exprimer autrement ² et dire que ces termes signifient à la vérité la substance divine, et sont donc attribués à Dieu substantiellement; mais qu'ils sont en défaut quant à ce qu'ils en expriment. En voici la raison. Le sens des noms que nous donnons à Dieu est en rapport avec la connaissance que nous avons de lui, et notre esprit, connaissant Dieu d'après les créatures, le connaît pour autant que les créatures le représentent. Or, on a montré plus haut qu'en Dieu préexistent toutes les per-

si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item, per hoc quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo per posterius dicerentur de ipso : sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ; vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione

¹ L'article 6 montrera l'inconvénient de cette conséquence.

² Notre appendice II sur cette question fera voir qu'il s'agit là surtout de la correction du langage.

fections des créatures, selon qu'il est absolument et universellement parfait. Il suit de là qu'une créature quelconque représente Dieu et lui est semblable dans la mesure où elle a quelque perfection ; non pas certes qu'elle le représente comme un être de même espèce ou de même genre, mais comme un principe qui déborde ses effets, dont les effets sont en défaut par rapport à sa forme d'être, dont les effets cependant retiennent quelque peu de sa ressemblance, à la manière dont les formes des corps inférieurs représentent la vertu solaire. C'est ce que nous avons exposé plus haut en parlant de la perfection divine. Ainsi donc, les noms précités signifient la divine substance ; mais ils la signifient imparfaitement, comme imparfaitement les créatures la représentent. De sorte que lorsqu'on dit : Dieu est bon, le sens n'est pas : Dieu est cause de bonté, ou bien : Dieu n'est pas mauvais ; mais le sens

ipsius. Quod sic patet. Sic enim nomina significant Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra [qu. 4, art. 2], quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura intantum eum repræsentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet : non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut principium excellens, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur ; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est [qu. 4, art. 3], cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant : imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum ergo dicitur Deus est bonus,

est : Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, à la vérité selon un mode supérieur. Il ne s'ensuit donc pas qu'il appartienne à Dieu d'être bon parce qu'il est cause de bonté; mais plutôt, inversement, parce qu'il est bon il répand la bonté dans les choses, selon ces paroles de saint Augustin : « Parce qu'il est bon, nous sommes. »

SOLUTIONS : 1. Quand saint Jean Damascène déclare que ces noms ne signifient pas ce qu'est Dieu, il veut dire qu'aucun ne l'exprime en perfection; mais chacun l'exprime imparfaitement, comme imparfaitement les créatures le représentent.

2. Il y a ici une distinction à faire. Autre, parfois, est l'origine du nom, autre son intention expressive; de quoi est-il pris, pourquoi l'emploie-t-on, ce sont là deux problèmes. Ainsi, le mot pierre (*lapis*) viendrait de blesser le pied (*lædere*

non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus : sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum altioremodum. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem : sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini de Doctrina Christiana [lib. 1, cap. 32] : « In quantum bonus est, sumus. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est perfecte : sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum representant.

AD SECUNDUM dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque id a quo imponitur nomen ad significandum, et id, ad quod significandum nomen imponitur : sicut hoc nomen lapis imponitur

pedem)¹; cependant, on ne l'emploie pas pour signifier ce fait, mais bien pour désigner une espèce de corps; sans cela, tout ce qui blesse le pied serait une pierre. De même donc, les noms divins dont on parle ont sans doute pour origine les écoulements, les participations de la Divinité; car suivant que les créatures représentent Dieu en ses diverses perfections participées, notre intelligence le connaît en chacune de ces participations et en conséquence le nomme; mais les noms ne sont pas pour cela imposés dans l'intention de signifier les communications divines elles-mêmes, comme si en disant : Dieu est vivant, on entendait : De lui coule la vie; on veut signifier par ces mots le Principe même des choses, selon qu'en lui la vie préexiste, bien que ce soit sous une forme plus éminente que nous ne pouvons le comprendre ou l'exprimer.

3. En effet, comme on le dit dans le troisième

ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum; alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus Deitatis : sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum proprios processus, ut, cum dicitur Deus² est vivens, sit sensus, a Deo procedit vita : sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

AD TERTIUM dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se

¹ Etymologie naturellement fort douteuse. — ² In ms. : deficit.

argument, nous ne pouvons en cette vie connaître l'essence divine selon ce qu'elle est en elle-même ; mais nous la connaissons telle qu'elle est représentée dans les perfections des créatures, et c'est ainsi que l'expriment les noms créés par nous.

ARTICLE 3.

Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semblerait qu'aucun nom ne puisse être attribué à Dieu dans son sens propre ; car les noms donnés à Dieu sont empruntés aux créatures, ainsi qu'on l'a dit. Or les noms des créatures ne sont appliqués à Dieu que par métaphore, comme lorsqu'on dit : Dieu est un rocher¹, Dieu est un lion, etc.

2. Ce qu'on attribue au sens propre, on n'en

est : sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

[De Pot., q. 7, art. 5 ; 1 Sent., Dist. 4, q. 1, art. 1 ; Dist. 22, art. 2 ; 1 Cont. gent., cap. 30]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est [art. 1 hujus q.]. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. PRÆTEREA, nullum nomen proprie dicitur de

¹ Expression fréquente dans la Bible pour exprimer la sécurité que Dieu donne.

peut pas dire qu'il soit nié avec plus de vérité encore qu'il n'est affirmé. Or, tous ces noms : bon, sage, et autres semblables sont niés de Dieu, d'après Denys, avec plus de vérité qu'ils n'en sont affirmés.

3. Du reste, quand il s'agit de noms exprimant des choses corporelles, il est bien évident qu'ils ne sont attribués à Dieu que par métaphore, puisque Dieu est incorporel. Or, tous les noms en question impliquent certaines conditions corporelles; le temps est inclus dans leur signification, et aussi la composition, et autres conditions qui sont celles des corps.

CEPENDANT, saint Ambroise nous dit : « Evidemment, certains noms manifestent ce qui est propre à la divinité, et quelques-uns expriment avec une claire vérité la majesté divine. Il en est

aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, bonus, sapiens, et similia, verius removentur a Deo quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium 2 capit. Cæl. hier. [parum ante med. et 4]. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. PRÆTEREA, nomina corporum non dicuntur de Deo, nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicent quasdam corporales conditiones : significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

SED CONTRA est, quod Ambrosius dicit, in lib. 2 de Trinitate : « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur. » Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

d'autres qui ne sont attribués à Dieu que par une sorte de transposition et par voie de similitude. »

CONCLUSION : Nous l'avons dit, nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures, perfections qui ont en lui un mode de réalisation supérieur à celui qu'elles présentent chez les créatures mêmes. Nous avons ajouté que notre esprit conçoit ces perfections à la manière dont elles sont dans les créatures, et que comme il les conçoit il les exprime par des mots. Il en résulte qu'à l'égard des mots appliqués à Dieu, deux choses sont à considérer : les perfections mêmes exprimées par ces mots, comme la bonté, la vie et les autres, et la manière dont elles sont signifiées. Quant à cela même que signifient ces mots, les mots s'appliquent à Dieu au sens propre, avec plus de propriété encore qu'aux créatures, et c'est à lui qu'ils conviennent d'abord. Mais parle-t-on de la manière de signifier, ces mêmes mots ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui appartient à la créature.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis : et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus vero quæ Deo attribuimus, duo est considerare : scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo : habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit.

SOLUTIONS : I. Il faut bien distinguer à cet égard entre les noms et les mots qu'on emploie. Certains noms exprimant les perfections qui découlent de Dieu dans les créatures, les expriment de telle sorte que le mode imparfait selon lequel les créatures participent la perfection divine est inclus dans le significat de ces noms, comme par exemple pierre, ou rocher, signifie quelque chose qui existe sous une forme matérielle. De tels noms ne peuvent être attribués à Dieu autrement que par métaphore. Mais d'autres noms, d'autres mots signifient ces mêmes perfections absolument, sans qu'aucun mode soit inclus dans la signification du terme, comme par exemple être, bon, vivant, etc., et ces noms-là sont dits de Dieu en toute propriété.

2. Quand Denys déclare que les noms en question peuvent être niés de Dieu, c'est parce que le significat de ces noms ne convient pas à Dieu sous la forme même où le nom les exprime, mais d'une façon plus excellente. C'est pourquoi, en ce

AD PRIMUM ergo dicendum quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio includitur in ipso nominis significato, sicut lapis significat aliquid ens materialiter : et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi includatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et hujusmodi et talia proprie dicuntur de Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod ideo hujusmodi nomina Dionysius dicit [loc. in arg. cit.] negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit Deo eo modo quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem Dionysius dicit, quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

même passage, Denys explique que Dieu est au-dessus de toute substance et de toute vie.

3. Il est bien vrai que les noms attribués proprement à Dieu impliquent des conditions corporelles; mais ce n'est pas dans les perfections signifiées, c'est uniquement dans la manière de les signifier. Au contraire, les mots attribués à Dieu par métaphore impliquent une condition corporelle dans la chose signifiée. [33]

ARTICLE 4.

Les noms donnés à Dieu sont-ils synonymes?

DIFFICULTÉS : 1. On appelle synonymes des mots qui signifient tout à fait la même chose. Or les mots que nous employons à l'égard de Dieu signifient en Dieu exactement la même chose; car la bonté de Dieu, par exemple, est son essence même, et aussi sa sagesse, etc. Donc tous les noms divins sont absolument synonymes.

AD TERTIUM dicendum quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

[De Pot., q. 7, art. 6; 1 Cont. gent., cap. 25]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sunt nomina synonyma : synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant : quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si l'on répond que ces noms signifient la même réalité, mais expriment des notions diverses, on peut insister et dire : Une notion à laquelle rien ne correspond dans le réel est une notion vaine. Si donc ces notions sont multiples et la chose une, il semble bien que ce ne soient là que de vaines notions.

3. Du reste, ce qui est un réellement et rationnellement est plus un que ce qui est un réellement et multiple rationnellement. [34] Or, Dieu est souverainement un : il semble donc qu'il ne doive pas être dit un réellement et multiple pour la raison. Par conséquent, les noms attribués à Dieu ne signifient pas des notions diverses ; ils sont donc synonymes.

CEPENDANT, des synonymes juxtaposés ne sont que jeu de paroles et tautologie, comme si l'on dit : un habit vêtement. Si donc tous les noms attribués à Dieu sont synonymes, on ne peut convenablement l'appeler bon ou quoi que

2. Si dicatur quod ista nomina significant unum, sed secundum diversas rationes, contra : ratio cui non respondet aliquid in re, est vana ; si igitur istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. PRÆTEREA, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas : et ita sunt synonyma.

SED CONTRA, nomina synonyma, sibi invicem adjuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sint synonyma, non posset convenienter dici, Deus bonus, vel aliquid hujusmodi, cum tamen scriptum sit Jeremiæ 32 [v. 18] : « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi. »

ce soit d'autre. Pourtant il est écrit : « Toi, le Dieu grand et fort, dont le nom est Jéhovah des armées. »

CONCLUSION : On ne doit pas dire que les noms dont nous parlons, appliqués à Dieu, soient des synonymes. Et il serait facile de s'en rendre compte, si nous prétendions que ces noms sont introduits dans un but de négation, ou pour marquer en Dieu la relation de cause à l'égard des créatures ; alors, en effet, on pourrait distinguer, sous ces noms, diverses notions, variant selon la diversité des choses que l'on nie ou des effets que l'on vise. Mais en admettant même, comme nous l'avons fait, que les noms de ce genre signifient, quoique imparfaitement, la divine substance, il est évident, d'après ce qui précède, que ces noms répondent à des notions diverses. En effet, le sens d'un mot n'est rien d'autre que la conception de l'intelligence touchant la chose désignée par ce mot. Or, notre intelligence, connaissant Dieu par les créatures, se forme, pour penser Dieu, des conceptions en rapport avec les

RESPONDEO dicendum quod hujusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum : sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est [art. 2 hujus quæst.] hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa [art. 1 et 2 hujus quæst.], quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones propor-

perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures, perfections qui, en Dieu, préexistent dans l'unité et la simplicité, mais sont reçues dans les créatures divisées et multiples. De même donc qu'aux perfections diverses des créatures correspond un unique Principe simple, représenté par les diverses perfections des créatures d'une manière variée et multiple : ainsi, aux multiples et diverses conceptions de notre intelligence correspond quelque chose d'absolument un et simple, saisi imparfaitement au moyen de ces diverses conceptions. Voilà pourquoi les noms que nous attribuons à Dieu, bien que signifiant une chose unique, ne sont pas synonymes, parce qu'ils signifient cette chose au moyen de notions multiples et diverses.

SOLUTIONS : I. Par là se résout le premier doute ; car on appelle synonymes des noms qui expriment une même chose sous une notion unique. Les noms qui à propos d'une même chose expriment des notions diverses ne signifient pas

tionales perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter : in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, representatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter ; ita variis et multiplicibus conceptionibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio AD PRIMUM : quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant : quia nomen non

proprement et immédiatement une même chose, vu que les noms expriment les choses par l'intermédiaire des concepts, ainsi qu'on l'a dit. [35]

2. On a tort de prétendre que les notions multiples impliquées dans ces noms soient frivoles. A toutes correspond sans doute quelque chose de simple et d'un, mais représenté par elles sous des formes multiples et imparfaites.

3. On veut sauver la perfection de Dieu; mais cela même appartient à la perfection de Dieu, que ce qui est chez les autres multiple et épars soit en lui simple et ramené à l'unité. S'il est ainsi un réellement et multiple pour la raison, cela vient de ce que notre intelligence le conçoit diversement, comme diversement les choses le représentent.

significat rem nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est [art. 1 hujus quæst.].

AD SECUNDUM dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ : quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte representatum.

AD TERTIUM dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem : quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum representant.

ARTICLE 5.

Les noms attribués en commun à Dieu et aux créatures leur sont-ils attribués d'une façon univoque? [36]

DIFFICULTÉS : 1. On devrait le dire, si l'on songe que l'équivoque se ramène à l'univoque comme le multiple à l'un. Par exemple, si le mot chien est équivoque appliqué au chien qui jappe et au chien de mer, il faut bien que de certains animaux tout au moins il soit dit dans le même sens, à savoir de tous ceux qui jappent; sans cela, on devrait aller à la recherche du sens indéfiniment. Or, il y a dans le monde des agents univoques, qui conviennent avec leurs effets à la fois quant au nom et quant à la définition, comme l'homme engendre l'homme. D'autres agents sont équivoques, comme le soleil, qui engendre la cha-

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis.

[De Pot., q. 7, art. 7; Opusc. 2, cap. 27;
1 Cont. gent., cap. 32, 33 et 34]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen canis, æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus: aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quædam vero agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod

leur sans que lui-même soit chaud, si ce n'est dans un autre sens ¹. Il semble donc que le premier agent, auquel tous les autres agents se ramènent, doive être un agent univoque, et qu'ainsi ce qu'on dit en commun de Dieu et des créatures soit dit absolument dans le même sens et avec la même portée.

2. De plus, là où il y a équivoque, il n'y a pas de ressemblance. Comme donc quelque ressemblance existe entre Dieu et la créature, selon ces mots de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il semble nécessaire d'affirmer que quelque chose du moins soit dit dans un sens univoque de Dieu et des créatures.

3. Autre raison encore. La mesure est homogène au mesuré, comme il est dit dans la Métaphysique d'Aristote. Or Dieu est mesure première des êtres, comme l'affirme également le Philosophe. Donc Dieu est homogène aux créatures, et ainsi l'on en peut parler en commun dans un sens univoque.

omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. *PRÆTEREA, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genesis 1 [v. 26] : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.*

3. *PRÆTEREA, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 11 Metaph. [tex. 13]. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dicitur.*

¹ Les Anciens croyaient les astres d'une autre nature que les corps sublunaires, de sorte que les radiations solaires, riches de la chaleur et de bien d'autres effets, n'étaient pas proprement des rayons calorifiques. Ceux-ci provenaient du feu, l'un des quatre éléments.

CEPENDANT, ce qu'on attribue à divers sujets sous un mot unique, mais ne répondant pas à un même concept, est attribué d'une manière équivoque. Or aucun mot ne convient à Dieu conformément au concept que ce mot exprime au sujet de la créature; car la sagesse, par exemple, est dans les créatures une qualité, et non pas en Dieu, et un changement de genre modifie le concept, vu que le genre fait partie de la définition. [37] Et il en est ainsi de tout le reste. Donc, quoi que ce soit que l'on dise en commun de Dieu et de la créature, il y a équivoque.

En outre, Dieu est plus éloigné des créatures qu'aucunes des créatures ne le sont l'une de l'autre. Or, à cause de la distance entre certaines créatures, il arrive que rien ne leur puisse être attribué dans un sens univoque, comme c'est le cas de ce qui ne rentre dans aucun genre. [38] Donc, moins encore pourra-t-on attribuer quoi que ce soit à Dieu et aux créatures d'une manière univoque; l'équivoque est partout.

SED CONTRA, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura : nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo ; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid igitur de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

2. PRÆTEREA, Deus plus distat a creaturis, quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest ; sicut de his quæ conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur : sed omnia prædicantur æquivoce.

CONCLUSION : Il est impossible que rien soit attribué à Dieu et aux créatures dans un sens univoque. Car tout effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente ¹ présente sans doute la ressemblance de l'agent, mais non pas de façon à réaliser la même notion objective ²; il est en défaut; et le défaut consiste en ceci : ce qui est, dans l'effet, divisé et multiple, se trouve, dans la cause, simple et uniforme. Ainsi le soleil, par son unique et simple vertu, engendre ici-bas des formes d'existence variées et multiples. De la même manière, comme on l'a dit plus haut, les perfections de toutes choses, qui se trouvent, dans les créatures, divisées et multiformes, préexistent en Dieu dans l'unité et dans la simplicité. Il résulte de là que lorsqu'un nom impliquant une perfection est attribué à une créature, le nom exprime cette perfection prise à part et selon qu'elle se distingue des autres. Par exemple, si nous appelons un homme *sage*, nous désignons

RESPONDEO dicendum quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter : ita ut quod divisum et multiplex est in effectibus, in causa est simplex et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo ut supra dictum est [art. præc.], omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt univoce. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis : puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam

¹ Ne l'ayant pas employée tout entière.

² Ou si l'on veut, de manière à répondre au même concept.

une perfection qui se distingue, en cet homme, de son essence, de sa puissance, de son être et de tout attribut semblable. Au contraire, quand nous prêtons ce même nom à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son être. Et ainsi, le mot sage, appliqué à l'homme, circonscrit en quelque sorte et enveloppe son significat; appliqué à Dieu, il n'en est pas de même; la qualification de sagesse laisse la qualité signifiée sans limite qui l'enferme dans une notion exclusive; cette qualité déborde la signification conceptuelle exprimée par le nom¹. Il est donc évident que ce mot : *sage*, appliqué à Dieu et à l'homme, ne répond pas dans les deux cas à une notion unique. Et il en est ainsi de tous les autres. De sorte qu'aucun nom n'est attribué à Dieu et à la créature dans un sens univoque.

Mais ce n'est pas non plus dans un sens purement équivoque, ainsi que certains l'ont pré-

perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam : non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci

¹ Vu l'importance capitale de cette doctrine, nous nous permettons de paraphraser légèrement, pour plus de clarté.

tendu. [39] En effet, dans ce cas, on ne pourrait, en s'appuyant sur les créatures, rien connaître de Dieu, rien en démontrer; sans cesse le sophisme appelé équivoque ¹ interviendrait dans le raisonnement, et cela est aussi bien contre le Philosophe, qui prouve de Dieu bien des choses par raison démonstrative, que contre l'Apôtre lui-même, disant aux Romains : « Les attributs invisibles de Dieu nous sont rendus manifestes au moyen de ses œuvres. » Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures sous le bénéfice de l'analogie, c'est-à-dire en vertu d'une certaine proportion.

Et cela peut se produire, au sujet du langage, de deux façons : — Ou bien plusieurs termes ont rapport à un seul, comme la qualification de chose *saine* s'attribue à la potion du docteur et à l'urine du malade, pour cette raison que l'une et l'autre ont rapport à la santé du vivant, l'une comme cause et l'autre comme indice; — ou bien un terme a rapport à un autre terme, comme

de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophos, qui multa de Deo demonstrative probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, Rom. 1 [v. 20] : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » Dicendum ergo quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet proportionem et ordinem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem est signum, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum,

¹ L'équivoque, dans un syllogisme, y introduit quatre termes, au lieu de trois, ce qui fait mal conclure.

l'adjectif *sain* s'applique au médicament et à l'animal, pour cette raison que le médicament est cause de la santé qui affecte l'animal.

C'est de cette dernière façon [40] que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, non dans un sens purement équivoque, ni non plus purement univoque. La raison en est que nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué, et ainsi, tout ce qui est dit en commun de Dieu et de la créature est dit en raison de la relation que la créature entretient avec Dieu, son principe et sa cause ¹, en qui préexistent excellemment toutes les perfections de ce qui existe. Et cette sorte de communauté dans les appellations tient le milieu entre le pur équivoque et le pur univoque; car dans les choses dites par analogie, ni l'on ne trouve une notion commune, comme dans le cas de l'univoque, ni l'on ne relève des notions entièrement diverses, comme dans le cas de l'équivoque; mais le nom qui est attribué à plusieurs

sicut sanum dicitur de medicina et animali ², inquantum medicina est causa sanitatis quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivoce pure, nec univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis ut supra dictum est [art. 1 hujus quæst.]. Et sic, eo quod dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et ita iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut in univocis, nec totaliter diversa, sicut in

¹ Son *principe* et sa *cause* : deux termes synonymes si l'on veut; mais dont le premier insiste sur l'origine de l'effet, le second sur l'action qui amène cet effet à l'être. — ² In ms. : *urina*.

signifie diverses proportions, diverses relations à quelque chose d'un, comme par exemple une urine *saine*, cela signifie un signe de la santé animale, et une médecine saine, la cause de cette même santé. [41]

SOLUTIONS : 1. Il est vrai que dans le jeu logique des attributions, l'équivoque se ramène à l'univoque. Toutefois, quand il s'agit de causalité [42] il y a nécessité que l'agent non univoque précède au contraire l'agent univoque. Car c'est toujours un agent non univoque qui joue le rôle de cause universelle à l'égard d'une espèce prise dans son ensemble : ainsi le soleil intervient comme cause de la génération de tous les hommes. [43] Un agent univoque ne saurait ainsi être agent universel à l'égard de toute une espèce ; car faisant lui-même partie de l'espèce ¹, il s'ensuivrait qu'il serait sa propre cause ; il n'est que cause particulière, à l'égard de tel individu qu'il établit en la participation de l'espèce. On voit donc que la cause universelle de toute une espèce n'est pas un agent univoque. Or, la cause universelle pré-

æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat proportiones diversas ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis, de medicina vero dictum, significat causam ejusdem sanitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur) : sed est

¹ Sans cela il ne serait pas univoque, ne répondant pas à la même définition.

cède la cause particulière, et dans cet ordre des causes, il ne se peut donc pas que l'équivoque se ramène à l'univoque, ainsi qu'on le voulait. Du reste, l'agent universel dont on parle, bien que n'étant pas univoque, n'est pas pour cela tout à fait équivoque; s'il l'était, on ne pourrait pas dire de lui, comme on le dit de tout agent, qu'il cause son semblable¹. On peut l'appeler un agent par analogie. Et c'est ainsi que dans les attributions logiques elles-mêmes, tous les termes univoques se ramènent à un terme premier qui n'est plus univoque, mais attribué par analogie, à savoir l'être. [44]

2. On ne nie pas qu'entre la créature et Dieu il n'y ait une certaine ressemblance; mais cette ressemblance ne suffit pas à fonder des attributions univoques; car elle est imparfaite; elle l'est au point de ne pas même comporter de genre commun, ainsi qu'on l'a fait voir. [45]

3. On accorde également que Dieu est d'une certaine façon la mesure des êtres; mais c'est une mesure disproportionnée, dépassant infini-

causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum². Causa autem universalis prior est particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogum : sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogum, quod est ens.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta : quia etiam nec idem secundum genus repræsentat ut supra dictum est [q. 4, art. 3].

AD TERTIUM dicendum quod Deus non est mensura

¹ C'est un adage de l'école.

² In ms. *omittitur causa igitur... univo.um.*

ment ce qu'elle mesure : il n'est donc pas nécessaire que Dieu et les êtres appartiennent à un même genre ¹, de façon à permettre des attributions univoques.

Quant à ce qu'on a avancé en sens contraire, cela prouve que les termes en question ne sont pas attribués à Dieu et aux créatures dans un sens univoque : mais cela ne prouve pas que ces termes soient équivoques.

ARTICLE 6.

Les mêmes noms sont-ils attribués par priorité à la créature, plutôt qu'à Dieu ?

DIFFICULTÉS : I. C'est d'après ce que nous en savons que nous nommons les êtres, vu que, selon le Philosophe, « les noms sont le signe des concepts. » Or nous connaissons la créature avant de connaître le Créateur : les noms imposés par

proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur : non autem quod æquivoce.

ARTICULUS VI.

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

[1 Cont. gent., cap. 34 ; De Pot., q. 7, art. 5, ad 8]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus ; cum « nomina » secundum Philosophum in lib. 1 Perih. [cap. 1] « sint signa intelle-

¹ Ce serait le sens du mot homogène, que mettait en avant l'objection.

nous appartiennent donc à la créature d'abord, à Dieu ensuite.

2. Selon Denys, « nous nommons Dieu d'après les créatures » ; or, des noms de créatures transférés à Dieu appartiennent par priorité à la créature plutôt qu'à Dieu, comme les mots lion, rocher, etc.

3. Le même Denys nous rappelle que les noms attribués en commun à Dieu et à la créature sont prêtés à Dieu comme à la cause universelle. Or, ce qui est attribué au titre de cause n'est attribué à la cause qu'en second ; par exemple, l'animal est dit *sain* par priorité, et d'après lui seulement le breuvage cause de sa santé. Donc, les noms dont nous parlons sont attribués tout d'abord à la créature et d'après elle à Dieu.

CEPENDANT, saint Paul écrit aux Ephésiens : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-

ctuum ». Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum ; ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis.

2. PRÆTEREA, secundum Dionysium in lib. de Div. Nom. [cap. 1] : « Deum ex creaturis nominamus ». Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo ; sicut leo, lapis et hujusmodi. Ergo omnia nomina per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. PRÆTEREA. Omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut Dionysius dicit in lib. de Myst. Theol. [cap. 1]. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur : per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. 3 [v. 14, 15] : « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex

Seigneur Jésus-Christ, de qui se nomme toute paternité, au ciel et sur la terre », et ce qu'il dit de la paternité doit être vrai de tout ce qu'on dit en commun de Dieu et de la créature.

CONCLUSION : Nous savons que toujours, à l'égard des noms qu'on attribue par analogie à plusieurs êtres, il y a nécessité que ces noms soient attribués en la dépendance d'un premier terme et par rapport à lui. C'est pourquoi ce terme doit figurer dans la définition de tous les autres. Et comme la notion exprimée par le nom est la définition de ce qu'on nomme, ainsi que le dit Aristote, il y a nécessité que ce nom soit attribué par priorité à celui des termes de l'analogie qui figure dans la définition des autres, et à titre secondaire aux suivants, par ordre, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins du premier. Ainsi le mot *sain*, en tant qu'il est dit de l'animal, entre dans la définition du mot *sain* selon qu'il s'applique au breuvage, lequel est dit *sain* parce qu'il cause la santé de l'animal, et il entre également dans la définition du mot *sain* appliqué à

quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur ». Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum : et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., necesse est quod illud nomen primo dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus : sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in defini

l'urine, vu que l'urine est dite saine comme signe de la santé du vivant.

Il résulte de là que tous les noms attribués à Dieu par métaphore appartiennent par priorité aux créatures ; car appliqués à Dieu, ces noms ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance à telle ou telle créature. Quand on dit : Le pré est riant, cela veut dire : Le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit ; il y a là une similitude de proportion. De même, le mot *lion*, prêté à Dieu, ne signifie rien autre chose que ceci : Dieu agit avec force dans ses œuvres comme le lion dans les siennes. On voit donc que de tels noms, appliqués à Dieu, ne se peuvent définir que par appel au sens qu'ils ont appliqués à la créature. [46]

S'agit-il des noms qui conviennent à Dieu autrement que par métaphore, il en serait exactement de même, si nous disions, comme certains, que ces noms n'expriment de Dieu que sa qualité de cause. Dans ce cas, en effet, dire : Dieu est bon, ne serait autre chose que de dire : Dieu

tione sani quod dicitur de urina, quæ dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo : quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudinem ad tales creaturas. Sicut ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis ; sic leonis nomen dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset eadem ratio, si dicerentur de

est cause de bonté dans la créature; ainsi le mot *bon*, prêté à Dieu, contiendrait dans sa signification la bonté de la créature, de sorte que la bonté serait attribuée à la créature par priorité, à Dieu ensuite. Mais on a montré ci-dessus que les noms attribués à Dieu ne visent pas uniquement sa causalité; ils visent son essence; car quand on dit : Dieu est bon, ou sage, on signifie non seulement que Dieu soit cause de sagesse ou de bonté, on veut dire qu'en lui ces qualités préexistent d'une façon suréminente.

D'après cela, il faut conclure que si l'on a égard à la chose signifiée par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature; car c'est de Dieu que dérivent vers les créatures les perfections que l'on nomme. Mais s'agit-il de l'origine du nom, c'est aux créatures que tous les noms s'attribuent d'abord; car ce sont elles d'abord qui viennent en notre connaissance :

Deo causaliter tantum ut quidam posuerunt. Sic enim, cum dicitur : Deus est bonus, nihil esset aliud quam Deus est causa bonitatis creatæ : et sic hoc nomen dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est [art. 2 hujus quæst.] quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur quod Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde, secundum hoc dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis : quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est [art. 3].

aussi la manière dont les noms signifient est-elle empruntée aux créatures, ainsi qu'on l'a dit. [47].

SOLUTIONS : 1. Le premier doute est par là éclairci, car il invoque l'origine des termes.

2. Le second également; car il y est question des termes métaphoriques, dont le cas n'est pas le même que celui des autres noms.

3. Et aussi le troisième, qui s'appuie sur l'opinion que nous avons rejetée, à savoir que les noms divins ne visent en Dieu que la causalité, non l'essence, comme le mot *sain* appliqué à un médicament.

ARTICLE 7.

Les noms qui impliquent une relation avec la créature sont-ils attribués à Dieu en la dépendance du temps?

DIFFICULTÉS : 1. On convient communément que tous ces noms visent la divine substance, ce

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

AD SECUNDUM dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quæ metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est [in corp. art.].

AD TERTIUM dicendum quod objectio illa procederet si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter prædicarentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

[Infr. q. 34, art. 3, ad 2; q. 43, art. 2; 1 Sent., Dist. 14, q. 1, art. 1, ad 5; Dist. 30, art. 1, per totum, et 2 corp.; Dist. 37, q. 2, art. 3, corp. et ad 3; Dist. 38, art. 4, ad 1 et 3 Sent., Dist. 32, art. 3]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod nomina

qui fait dire à saint Ambroise : « Ce nom : le *Seigneur*, exprime la puissance, qui est en Dieu sa substance même; *Créateur* signifie l'action divine, qui est identique à son essence. » Or la substance de Dieu n'est pas de l'ordre du temps, elle est éternelle. Donc ces noms-là ne s'appliquent pas à Dieu comme lui convenant à partir d'un temps quelconque, mais depuis l'éternité.

2. En outre, un être auquel convient un nom à partir d'un certain temps est un être sujet au devenir ; car ce qui est blanc à partir d'un certain temps a dû devenir blanc. Or Dieu ne devient pas. Donc rien ne convient à Dieu dans la dépendance du temps.

3. En outre, si l'on dit de certains noms qu'ils conviennent à Dieu dans le temps pour cette raison qu'ils comportent une relation avec les créatures, on devra affirmer la même chose partout où se rencontre cette relation. Or, certains noms qui impliquent relation à la créature n'en

quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius in lib. 1 de Fide [cap. 1] dicit quod hoc nomen Dominus, nomen est potestatis, quæ est divina substantia : et Creator significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. PRÆTEREA, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum : quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non competit esse factum. Ergo nihil de Deo prædicatur ex tempore.

3. PRÆTEREA, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationes ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur ab æterno :

conviennent pas moins à Dieu depuis l'éternité ; car depuis l'éternité Dieu connaît et aime la créature, selon ces mots de Jérémie : « Je t'ai aimé d'un amour éternel. » Donc, les autres noms qui impliquent relation aux créatures, comme *Maître* et *Créateur*, conviennent aussi à Dieu depuis l'éternité.

4. De plus, puisque les noms dont on parle impliquent relation, ou bien cette relation est quelque chose en Dieu, ou bien seulement dans la créature. Or elle ne peut pas être uniquement dans la créature ; car en ce cas Dieu serait appelé Maître, ou Seigneur d'après la relation opposée¹, qui seule est dans les créatures. Or, rien ne se dénomme par son opposé. Il reste donc que la relation est quelque chose en Dieu. Mais en Dieu rien n'est temporel, vu que Dieu est au-dessus du temps. Il semble donc bien que ces noms-là ne sont pas attribués à Dieu dans la dépendance du temps.

5. Et cette raison peut se confirmer de la façon

ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Jer. 31 [v. 3] : « In caritate perpetua dilexi te. » Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut Dominus et Creator, dicuntur de Deo ab æterno.

4. PRÆTEREA, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum : quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita, quæ est in creaturis ; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur igitur quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. PRÆTEREA, secundum relationem aliquid dicitur

¹ C'est-à-dire la relation de dépendance.

suivante. Ce qu'on attribue par manière de relation se réfère à la relation elle-même, et par exemple *dominateur* se prend de *domination*, comme blanc de la blancheur. Si donc la relation de domaine souverain n'est pas en Dieu réellement, si elle n'y est que rationnellement, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement notre Maître ou notre Seigneur, ce qui est évidemment faux.

6. Enfin, quand des termes de relation ne sont pas simultanés ou coexistants par nature, l'un peut exister l'autre n'existant pas, comme par exemple le connaissable existe, n'y eût-il pas de connaissance, ainsi que le dit Aristote. Or les termes de relation qu'on relève en Dieu et en la créature ne sont pas simultanés de leur nature¹, donc on peut dire certaines choses par manière de relation de Dieu à la créature, même la créature n'existant pas, de telle sorte que ces noms : Seigneur, Créateur, appartiennent à Dieu depuis l'éternité, non dans le temps.

relative : puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus : quod patet esse falsum.

6. PRÆTEREA, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente : sicut scibile, non existente scientia, est, ut dicitur in Prædic [cap. 5]. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic hujusmodi nomina, dominus et creator, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

¹ L'objectant oublie d'en dire le motif, sans doute parce qu'il ne vaut rien. Mais c'est évidemment que les sujets de relation, Dieu et la créature, ne sont pas eux-mêmes nécessairement coexistants.

CEPENDANT, saint Augustin assure que cette affirmation : Seigneur, ne convient à Dieu que dans le temps.

CONCLUSION : Pour éclaircir cette question, il faut se souvenir que certains penseurs ont vu dans la relation non une réalité de la nature, mais un simple fait de raison, opinion qui est démontrée fausse par ceci que les êtres de la nature offrent eux-mêmes un ordre et entretiennent des relations mutuelles.

Toutefois, comme la relation exige deux extrêmes, trois conditions peuvent faire qu'elle soit un objet de nature ou un simple objet de raison. Il arrive que des deux parts un objet de raison seulement se rencontre, et c'est ce qui a lieu quand le rapport ou relation dépend entièrement d'une simple appréhension rationnelle. Quand par exemple on dit : Le même est à soi-même le même ¹, c'est la raison qui, concevant la même chose d'un double concept, la traite ainsi que deux choses, et peut de la sorte concevoir du

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit 5 de Trinit. [cap. 16] quod hæc relativa appellatio dominus, Deo ex tempore convenit.

RESPONDEO dicendum quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur et non ab æterno.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ et rationis. Quandoque enim ex utraque

¹ C'était un dicton de l'Ecole, nié, ou le sait, par Hegel, qui tient pour l'identité du non-identique.

même au même un certain rapport. Tel est le cas dans toutes les relations qui concernent l'être et le non-être, relations que forme la raison en concevant le non-être à la façon d'un extrême. Tel encore le cas de toutes les relations qui sont la conséquence d'un travail de raison, comme le genre, l'espèce, et autres semblables. [48] Il est d'autres relations qui sont choses de nature quant à leurs deux extrêmes, et c'est quand la relation naît entre deux termes du fait de quelque chose qui convient réellement à tous deux. C'est ce qui apparaît évidemment dans les relations quantitatives, comme le grand et le petit, le double et la moitié, et autres semblables; car ici la quantité est réellement dans chacun des deux extrêmes. Et il en est de même des relations résultant de l'action et de la passion, comme entre moteur et mobile, entre père et fils, etc. [49] Enfin, il arrive que la relation soit chose de nature dans l'un des deux extrêmes et seulement chose de raison dans l'autre [50]; c'est le cas toutes les fois que

parte est res rationis : quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam, secundum quod ratio bis apprehendit aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus et species, et hujusmodi. Quædam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum, res naturæ : quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi : nam quantitas est in utroque extremorum. Et

les deux extrêmes n'appartiennent pas à un même ordre de choses. [51] Par exemple, la sensation et la science se réfèrent au sensible et à l'intelligible; mais ceux-ci, en tant que choses et quant à l'être qu'ils ont dans la nature, sont étrangers à l'ordre d'existence que comportent le comprendre et le sentir [52]. En conséquence, dans le cas de la science et de la sensation, il y a relation réelle selon que ces activités se rapportent, par leur nature, à la compréhension et au sentiment des choses; mais les choses mêmes, considérées en soi, sont étrangères à cet ordre [53]; c'est pourquoi, en elles, il n'y a pas de rapport réel à la science et à la sensation; il y a seulement un rapport de raison, selon que notre esprit conçoit ces choses comme des termes corrélatifs à la science et à la sensation. C'est ce qui fait dire au Philosophe que ces mêmes choses ne sont pas prises comme termes de relation du fait qu'elles-mêmes se réfèrent à d'autres, mais parce que d'autres se réfèrent à elles. De même, on ne

simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed ipsæ res in se consideratæ, sunt extra hujusmodi ordinem. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ, et sensus. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph. quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad

dit d'une colonne qu'elle est à droite que pour autant qu'un être animé la trouve à sa droite [54], et c'est pourquoi la relation de position est réelle non dans la colonne, mais dans le vivant.

Comme donc Dieu est étranger à tout l'ordre de la créature, et comme toutes les créatures ont rapport à lui, mais non pas inversement, il est manifeste que les créatures sont en relation réelle avec Dieu; mais en Dieu il n'y a pas de relation réelle à l'égard de ses créatures; il y a seulement une relation de raison, fondée sur ce que les créatures ont rapport à lui. [55] Ainsi, rien n'empêche que les noms dont nous parlons et qui impliquent relation avec la créature soient attribués à Dieu dans la dépendance du temps, non à cause d'un changement en Dieu, mais pour un changement du côté de la créature elle-même, comme la colonne prend place à la droite d'un animal sans aucun changement en elle, mais du fait que l'animal se trouve déplacé. [56]

SOLUTIONS : 1. Il est vrai que les noms relatifs,

alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram : unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, prædicari de Deo ex tempore : non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod relativa quædam

en Dieu, signifient directement ou indirectement la divine substance; mais on conclut trop vite, et il y a à cet égard des distinctions à faire. A parler en général, certains noms relatifs sont imposés pour signifier les relations en elles-mêmes, comme *maître* et *serviteur*, *père* et *fils*, et autres semblables; ces noms-là sont appelés relatifs *quant à l'être*¹. D'autres noms relatifs sont imposés pour signifier non les relations mêmes, mais des choses auxquelles ces relations sont consécutives, comme *moteur* et *mobile*, *chef* et *administré*, etc., qu'on dit relatifs *quant à l'appellation*. [57]

Partant de cette distinction générale, il y a lieu d'en faire aux noms divins une double application. — Certains noms divins signifient la relation même que Dieu entretient avec la créature, comme Maître et autres semblables, et ceux-là ne signifient donc pas la substance divine à titre direct; ils la signifient indirectement, parce qu'ils la présupposent, comme le domaine présuppose la puissance, laquelle, ici, est la substance divine

sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater, filius, et hujusmodi: et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi: quæ dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia consideranda est. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum præsupponunt ipsam: sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem;

¹ Parce qu'ils expriment ce qui est vraiment relation, la relation en soi.

même. — D'autres noms divins signifient directement l'essence divine, et, à titre de conséquence, impliquent une relation, comme Sauveur, Créateur et autres semblables, qui signifient une action de Dieu ne faisant qu'un avec son essence. Toutefois, ces deux catégories de noms s'attribuent à Dieu en la dépendance du temps, si l'on a égard à la relation qu'ils impliquent soit principalement, soit à titre de conséquence; mais il n'en est pas de même quant à ceci que de tels noms visent l'essence divine, soit directement, soit indirectement.

2. Qu'on ne craigne pas, de ce fait, pour l'immutabilité de Dieu. Comme les relations qui dépendent du temps ne sont en Dieu que selon notre façon de comprendre : ainsi *devenir* ou *être devenu* ne sera dit de Dieu à leur sujet que selon notre façon de comprendre, sans qu'on suppose aucun changement en Dieu, comme lorsque nous disons : « Seigneur, tu nous es devenu un refuge. »

3. Il est vrai que Dieu nous connaît et nous aime depuis toujours, et comme les actes de l'intelligence et du vouloir sont des actes immanents,

sicut salvator, creator, et hujusmodi, significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter vel consequenter : non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indirecte.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri vel factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente : sicut est id : « Domine, refugium factus es nobis. » Psalm. 89 [v. 1].

AD TERTIUM dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante. Et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel

les noms qu'on donne aux relations consécutives à ces actes valent pour l'éternité. Mais les relations résultant d'actes extérieurs, c'est-à-dire d'actes qui, selon notre façon de comprendre, se portent au dehors en vue de leur effet, incluent le temps dans leur signification, et c'est le cas quand on appelle Dieu Sauveur, Créateur, etc. [58]

4. On demandait si les relations nommées en la dépendance du temps sont en Dieu ou en nous : elles sont en Dieu uniquement pour notre raison, c'est-à-dire qu'elles se rattachent à nos façons de comprendre ; au contraire, leur opposé est dans la créature réellement. Et il n'y a pas d'inconvénient, comme on le croit, à ce que Dieu soit nommé d'après des relations n'existant réellement que dans la créature ; il suffit pour cela que notre esprit sous-entende leur corrélatif en Dieu, de telle sorte que Dieu soit dit en rapport avec la créature parce que la créature est en rapport avec lui, comme d'après le Philosophe le connaissable est dit relatif à la connaissance parce que la connaissance est relative à lui. [59]

voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, et hujusmodi.

AD QUARTUM dicendum quod relationes significatæ per hujusmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum : oppositæ autem relationes sunt in creaturis secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter in re existentibus, Deus denominetur : tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

5. On insiste en disant que si la relation de domaine n'est pas en Dieu réellement, Dieu n'est pas réellement Maître et Seigneur. Mais c'est là un sophisme. Précisément parce que le rapport de Dieu à la créature n'est ici, à la vérité, que le rapport de la créature à Dieu, il suffira que ce dernier rapport soit réel dans la créature pour que le domaine de Dieu soit une réalité et non un pur concept. Car Dieu est appelé Maître ou Seigneur dans le même sens et de la même façon, par conséquent avec le même degré de réalité que la créature lui est soumise.

6. La même erreur d'appréciation fonde le dernier argument. On paraît toujours croire que le langage correspond directement aux choses, au lieu qu'il les atteint par l'intermédiaire des concepts. Quand donc on veut savoir des termes relatifs s'ils sont ou non simultanés par nature, il ne faut pas le demander à l'ordre des choses mêmes, mais à l'ordre des significations par lesquelles les relations s'expriment. Si l'un des termes relatifs inclut l'autre dans son concept et

AD QUINTUM dicendum quod, cum ea ratione Deus referatur ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subjecta est.

AD SEXTUM dicendum quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura: sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum claudat in sui intellectu aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile.

réciroquement, ces termes sont simultanés par nature, comme le double et la moitié, le père et le fils, etc. Si l'un des termes inclut l'autre dans son concept, mais sans qu'il y ait réciprocité, alors la simultanéité naturelle disparaît : c'est le cas pour la connaissance et le connaissable, car le mot connaissable exprime une possibilité, une puissance passive, la science une possession ou un acte, de sorte qu'à s'en tenir au sens des mots et à la teneur des concepts, le connaissable précède la science. [60] Mais si le connaissable devient le connu, c'est-à-dire s'il est envisagé non plus en puissance, mais en acte d'intelligibilité, alors il est simultané à la science également en acte; car le connu n'est rien s'il n'y a aucune science de lui. Bien donc que Dieu précède la créature, comme cependant il est inclus dans le concept de Seigneur ou de Maître qu'il y ait un serviteur, et *vice versa*, ces deux termes relatifs, *maître* et *serviteur*, sont simultanés par nature. On doit donc dire que Dieu n'était pas Maître ou Seigneur avant que la créature n'existât et ne fût soumise à lui.

Nam scibile dicitur secundum potentiam : scientia autem secundum habitum, vel actum. Unde secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum : nam scitum non est aliquid nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, duo relativa, sunt simul natura. Unde Deus non fuit ante Dominus, quam haberet creaturam subjectam.

ARTICLE 8.

Ce nom : Dieu, est-il un nom de nature?

DIFFICULTÉS : 1. Saint Jean Damascène paraît le nier, quand il s'exprime ainsi : « Dieu vient de θεῖν, ce qui veut dire pourvoir à toutes choses, prendre soin de toutes choses; ou bien de αἴθεῖν, qui signifie brûler, car notre Dieu est un *feu consumant*¹; ou bien encore de θεωρεῖν, c'est-à-dire voir toutes choses. Or, tout cela nomme des opérations, et non une nature.

2. Nous disons sans cesse qu'un être est nommé pour autant qu'il est connu et comme il est connu; or la divine nature nous est inconnue : le mot Dieu n'exprime donc pas cette nature.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ.

[1 Sent., Dist. 2 in expos. lit., Dist. 18, art. 5 ad 6;
Dist. 32, q. 2, art. 2]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1 lib. de Fidei orth. [cap. 2] quod « Deus dicitur a θεῖν, ² quod est curare, et fovere universa; vel ab αἴθεῖν, ³ idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a θεωρεῖν, ⁴ quod est considerare omnia. » Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen Deus operationem significat, et non naturam.

2. PRÆTEREA, secundum hoc aliquid nominatur a nobis secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus non significat naturam divinam.

¹ Expression du Deutéronome, IV, 24.

² In ms. : *theym*. — ³ In ms. : *theym*. — ⁴ In ms. : *theaste*.

CEPENDANT, saint Ambroise affirme que *Dieu* est un nom de nature.

CONCLUSION : La solution du problème dépend de la remarque suivante : Ce qui donne lieu à une appellation et ce que vise cette appellation ne sont pas toujours une seule et même chose. Par exemple, ne connaissant la substance d'une chose que par ses propriétés ou ses opérations, nous la nommons parfois du nom de telle opération ou de telle propriété particulière, comme la substance de la pierre a pris nom de ce qu'elle blesse le pied, et cependant l'intention du mot pierre n'est pas de désigner l'action de blesser, mais bien une substance. Quand il s'agit de choses qui nous sont connues en elles-mêmes, comme la chaleur, le froid, la blancheur, etc., on ne recourt pour les nommer à rien d'autre ; dans ce cas, l'origine et l'objet de la signification se confondent. Comme donc Dieu ne nous est pas

SED CONTRA est, quod dicit Ambrosius in lib. de Trin. [cap. I] quod Deus est nomen naturæ.

RESPONDEO dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate : sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem ; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis dominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id ad quod significandum nomen imponitur.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum

connu dans sa nature même, et nous est révélé uniquement par ses activités ou par ses œuvres, c'est au moyen de ces dernières que nous pouvons le nommer, ainsi qu'il a été dit. En conséquence, le mot Dieu nomme une opération, si l'on a égard à ce qui fournit l'appellation et à ce qui s'y exprime; car ce nom a été donné en songeant à la providence universelle, et tous ceux qui parlent de Dieu entendent bien appeler Dieu l'être à qui incombe le gouvernement de toutes choses. Aussi Denys écrit-il : « La déité est ce qui prend soin de toutes choses avec une prévoyance et une bonté parfaites. » Mais bien qu'il soit emprunté à cette forme d'action, le mot Dieu n'en est pas moins destiné à signifier la nature divine.

SOLUTIONS : 1. Ce que dit saint Jean Damascène ne se rapporte en effet qu'à la providence; mais c'est qu'il entend signaler uniquement l'origine du nom.

2. Ce qu'on ajoute au sujet de l'inconnaissable divin peut bien limiter la signification du nom,

est [art. 1 hujus quæst.] Unde hoc nomen, Deus, est nomen operationis, quantum ad id a quo nomen imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia : omnes enim loquentes de Deo, hoc intelligunt nominare Deum quod habet providentiam universalem de rebus. Unde Dionysius dicit in lib. de Div. Nom. [cap. 12] quod « deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta. » Ex hac autem perfectione vel operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia illa quæ ponit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen Deus ad significandum.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum quod

mais ne change rien à ce qu'il vise. Dans la mesure où par les propriétés et les effets d'une chose nous en pouvons connaître la nature, dans cette mesure même nous pouvons exprimer par un nom la nature de la chose. Ainsi, remontant par ses propriétés à la connaissance de la pierre en sa substance même, nous savons ce qu'est une pierre, et le mot pierre peut exprimer la nature de la pierre prise en elle-même; car ce mot signifie la définition de la pierre, par quoi nous savons ce qu'est une pierre, vu que la notion exprimée par le nom est la définition, comme nous l'avons appris d'Aristote. Mais en remontant à Dieu à partir de ses effets, nous ne pouvons pas connaître la nature divine telle qu'elle est en elle-même, de telle sorte que nous sachions ce qu'elle est; nous ne pouvons procéder que selon la méthode d'éminence, de causalité et d'élimination, comme on l'a expliqué. Et c'est de cette façon que le mot Dieu signifie la nature divine; car il est destiné précisément à désigner un être qui est au-dessus de tout, qui est le principe de

naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat : significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod est in se, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est [q. 12, art. 12]. Et sic hoc nomen, Deus, significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens, quod est

tout, qui est retiré de tout. C'est un tel être que tous entendent désigner quand ils nomment Dieu. [61]

ARTICLE 9.

Ce nom : Dieu, est-il communicable?

DIFFICULTÉS : 1. Pourquoi ne le serait-il pas? Du moment qu'on peut communiquer la chose, rien n'empêche de communiquer le nom. Or nous avons dit que le mot Dieu signifie la nature divine, et cette nature est communicable aux hommes, puisque saint Pierre écrit : « Il nous a mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de vous rendre ainsi participants de la nature divine. »

2. De plus, les noms propres seuls sont incommunicables; or *Dieu* n'est pas un nom propre; c'est une appellation; la preuve c'est qu'il se met

principium omnium et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc nomen Deus sit communicabile.

[Q. 39, art. 4 ad 1; 1 Sent., Dist. 4, q. 1, art. 2 ad 3; Dist. 21, q. 2, art. 1 ad 4, et de Pot., q. 7, art. 3 ad 1]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus sit nomen communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus, ut dictum est [artic. præc.], significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis secundum illud 2 Petri 1 [v. 4] : « Magna et pretiosa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ. » Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

2. PRÆTEREA, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen Deus non est nomen proprium, sed appellativum : quod patet per hoc quod

au pluriel, ainsi qu'en témoigne le psaume : « J'ai dit : vous êtes des dieux. »

3. Enfin, le mot Dieu se rattache, quant à son origine, aux opérations divines. Or les autres noms divins qui ont pour origine soit les opérations de Dieu, soit ses œuvres, sont communicables, comme *bon*, *sage*, et tant d'autres. Pourquoi celui-ci ne le serait-il point?

CEPENDANT, on lit dans le livre de la Sagesse : « Ils ont donné au bois et à la pierre le nom incommunicable », et il s'agit là du nom de la divinité.

CONCLUSION : De deux manières un nom peut se prêter à une communication : en toute propriété de terme, ou par manière d'assimilation. Un nom se communique en toute propriété de terme, quand il convient à plusieurs selon l'étendue entière de sa signification. Il se communique

habet plurale, secundum illud Psal. 81 [v. 6] : « Ego dixi, dii estis. » Ergo hoc nomen Deus est nomen communicabile.

3. PRÆTEREA, hoc nomen Deus imponitur ab operatione ut dictum est [art. præc.]. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens et hujusmodi. Ergo et hoc nomen Deus est communicabile.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. 14 [21] : « Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt »; et loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen Deus est nomen incommunicabile.

RESPONDEO dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter : uno modo proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile

par assimilation, quand certains caractères inclus dans sa signification conviennent à d'autres êtres. Par exemple, ce nom : le *lion*, est partagé au sens propre par tous les animaux en qui se trouve la nature signifiée par ce terme; par assimilation, il peut convenir à tous les êtres ayant quelque chose de léonin, comme l'audace ou la force, en raison de quoi, par métaphore, on les appelle des lions.

Pour savoir maintenant quels noms peuvent être communiqués au sens propre, il faut recourir aux considérations suivantes. Toute forme reçue dans un sujet singulier et amenée par lui à l'état individuel se trouve commune à plusieurs soit en fait, soit tout au moins à titre de possibilité rationnelle. Par exemple, la nature humaine est commune à plusieurs, à la fois réellement et rationnellement. La nature du soleil n'est pas commune à plusieurs réellement; mais elle l'est rationnellement; car on peut supposer la nature du soleil réalisée en plusieurs sujets [62], et cela

secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo : per similitudinem vero communicatur illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel saltem secundum rationem : sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei

parce que notre esprit conçoit toujours la nature d'une espèce en faisant abstraction de l'individualité. Par conséquent, que sa réalisation ait lieu en un ou plusieurs sujets, c'est un fait étranger au concept que nous avons de la nature de l'espèce, et il se peut donc, le concept de la nature spécifique restant sauf, que cette nature soit conçue comme réalisée en plusieurs. Mais l'être singulier, lui, du fait qu'il est singulier, est distinct et divisé à l'égard de tous les autres. Quand donc un nom est choisi pour désigner un être singulier, ce nom est incommunicable aussi bien rationnellement que réellement; il ne peut pas venir à l'esprit qu'il y ait alors plusieurs individus semblables, et par suite aucun nom signifiant un individu n'est communicable à plusieurs en propriété de terme, mais seulement par assimilation, comme quelqu'un est appelé Achille du fait qu'il a quelque une des qualités d'Achille, telle sa force. — S'agit-il des formes qui ne sont pas individuées par un suppôt étranger, mais par elles-mêmes,

per abstractionem a materia singulari : unde esse in uno supposito singulari vel pluribus est præter intellectum naturæ speciei : unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione : non enim potest in apprehensione cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque

étant subsistantes ¹, ces formes-là, considérées en soi, ne pourraient se dire communicables ni réellement, ni rationnellement; tout au plus le seraient-elles par manière d'assimilation, comme on l'a dit des individus. [63] Mais comme ces formes simples subsistantes par elles-mêmes ne peuvent être conçues par nous telles qu'elles sont en soi; comme nous ne les concevons qu'à la manière des composés ayant forme dans la matière, pour cette raison nous leur donnons des noms au concret, qui signifient leur nature comme si elle était dans un suppôt. De la sorte, en ce qui est de la teneur du nom, le cas est le même des noms employés pour signifier les natures des choses composées et des noms qui signifient pour nous les natures simples subsistantes.

Comme donc ce nom : Dieu, a été choisi pour désigner la nature divine, ainsi qu'on l'a dit, et dès là que cette nature n'est pas communicable, ainsi qu'on l'a montré, le mot Dieu est incommu-

ratione; sed forte per similitudinem tantum, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materiis; ideo, ut dictum est [art. 1 hujus quest. ad 2], imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est [art. præc.]; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra est ostensum [qu. 11, art. 3]: sequitur quod hoc nomen

¹ Il s'agit des intelligences pures, des anges.

nicable en réalité ; mais il peut être communicable en l'opinion de quelqu'un, comme serait communicable le mot soleil pour ceux qui croiraient à plusieurs soleils. C'est ce qui explique les paroles de saint Paul aux Galates : « Vous serviez ceux qui par leur nature ne sont pas dieux », et celles de la Glose, qui ajoute : « Ils ne sont pas dieux par nature, mais dans l'opinion des hommes. » — Toutefois, si le nom de Dieu n'est pas communicable proprement et selon toute sa signification, il l'est en quelque chose de lui, par une certaine assimilation, de telle sorte qu'on dira dieux ceux qui participent à quelque chose de divin par manière de ressemblance, selon ces mots du psaume : « J'ai dit : vous êtes des dieux. »

Que si un certain nom était donné à Dieu pour le signifier non quant à sa nature, mais en tant que sujet, selon qu'il est *tel être*, ce nom-là serait de toute manière incommunicable. C'est peut-être le cas du *tétragramme* chez les Hébreux,

Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, sicut hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur ad Galatas 4 [v. 8] : « His, qui non sunt dii, serviebatis ; Glossa : « Non sunt dii natura, sed opinione hominum. » Est communicabile nihilominus hoc nomen Deus, non secundum totam significationem, sed secundum aliquid ejus, per quandam similitudinem : ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud Psalmi 81 [v. 6] : « Ego dixi, dii estis. »

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile : sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebræos.

et il en est comme si quelqu'un imposait au soleil un nom désignant précisément ce soleil-là.

SOLUTIONS : 1. On disait que les noms se communiquent comme les choses. Mais précisément la nature divine ne se communique qu'en manière de participation et de ressemblance.

2. Il est vrai que le mot Dieu est une appellation et non pas un nom propre; car il signifie la nature divine comme si elle était dans un sujet, bien que Dieu, en lui-même, ne soit ni une nature universelle, ni un sujet singulier. Or, les noms ne suivent pas le mode d'être réel des choses mais leur mode d'être dans notre esprit¹. Toutefois, selon la vérité des choses, le mot Dieu est incommunicable, comme on l'a expliqué tout à l'heure du mot soleil.

3. Quand on argue d'autres noms divins comme *bon*, *sage* et autres semblables, on commet une confusion; car ces mots visent sans doute des

Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc nomen Deus est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi secundum quod est in rebus, sed modum essendi secundum quod est in cognitione nostra. Et tamen secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine sol [in corp. art.]

AD TERTIUM dicendum quod hæc nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectio-

¹ Ce principe revient sans cesse, comme la clef de toute cette question.

perfections qui se communiquent de Dieu à ses créatures; mais ils ne signifient pas la nature divine; ils désignent en Dieu des perfections prises en soi et absolument; c'est pourquoi ces noms-là sont, en toute vérité, communicables à plusieurs. Mais le mot Dieu a pour origine une opération propre à Dieu, qui est de notre part un objet d'expérience continuelle¹, et il a pour rôle de signifier la nature divine.

nibus procedentibus a Deo in creaturas : non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen Deus impositum est ab operatione Deo propria, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.

ARTICULUS X².

Utrum hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.

[Supra art. 5 infra q. 29, art. 4; 2 Sent., Dist. 35, art. 4; 1 Cont. Gent., cap. 32, 33 et 34; De Verit., q. 2, art. 11; De Pot., q. 7, art. 7; Opusc. 2, cap. 27]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per participationem et secundum naturam, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis : æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed Catholicus dicens : idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti : idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

¹ A savoir la providence.

² Nous omettons de traduire l'article 10, de pure logique et qui n'a plus pour nous aucun intérêt.

2. PRÆTEREA, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen Deus univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. PRÆTEREA, univoca dicuntur quorum est una ratio. Sed Catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam : et hoc idem intelligit Gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. SED CONTRA, id, quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in 1 Perihēr. [cap. 1]. Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, æquivoce dicuntur. Ergo hoc nomen Deus dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem æquivoce dicitur.

5. PRÆTEREA, nullus potest signare id quod non cognoscit : sed Gentilis veram deitatem non cognoscit : ergo cum dicit : idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat Catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus non dicitur univoce, sed æquivoce de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen Deus, in præmissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque æquivoce sed analogice. Quod patet quia univocorum est omnino ratio eadem : æquivocorum est omnino ratio diversa : in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva.

Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem : hoc enim nomen homo, de quocumque prædicetur, sive vere sive false, uno modo dicitur. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen homo intenderemus significare diversa : puta, si unus intenderet significare per hoc nomen homo id quod vere est homo ; alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod Catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti : quia uterque utitur hoc nomine Deus ad significandum verum Deum. Cum enim dicit paganus, idolum est Deus, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem : sic enim verum diceret, cum et Catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur in Ps. 95 [v. 5] : « Omnes dii gentium dæmonia. »

Et similiter dicendum AD SECUNDUM et TERTIUM. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

AD QUARTUM dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce ; sed Philosophus largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analogia. Quia et ens quod analogice dicitur, æquivoce prædicari dicitur aliquando de diversis prædicamentis.

ARTICLE 11.

Ce nom : « Celui qui est », est-il par excellence le nom propre à Dieu ?

DIFFICULTÉS : 1. Nous venons de déclarer le nom de Dieu incommunicable; or cette appellation : *Celui qui est*, n'est pas incommunicable : comment serait-elle souverainement propre à Dieu?

2. D'autre part, Denys nous dit : « C'est le mot *Bien*, qui, appliqué à Dieu, manifeste le mieux que tout provient de cette Source ». Or

AD QUINTUM dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque paganus cognoscit : sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis excellentiæ vel remotionis, ut supra dictum est [q. 12, art. 12]. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest Gentilis hoc nomen Deus cum dicit : idolum est Deus, in qua accipit Catholicus dicens : idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen « qui est » sit maxime nomen Dei proprium.

[1 Sent., Dist. 8, q. 1, art. 1; De Pot., q. 2, art. 1, ad 1; q. 7, art. 6; q. 10, art. 1, ad 9]

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen qui est non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen Deus est nomen incommunicabile, ut dictum est [art. 9 hujus quæst.]. Sed hoc nomen qui est non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen qui est, non est proprium nomen Dei.

2. PRÆTEREA, Dionysius dicit in lib. de Div.

cela convient surtout à Dieu d'être ainsi le premier principe des choses : donc il faut l'appeler le Bien, et non pas Celui qui est.

3. Enfin, tout nom divin semble devoir impliquer un rapport avec la créature, puisque Dieu n'est connu de nous que par les créatures. Or, appeler Dieu Celui qui est, c'est ne rien dire qui concerne les créatures.

CEPENDANT, au livre de l'Exode, Moïse posant à Dieu cette question : « S'ils me demandent : Quel est son nom ? que leur dirai-je ? » le Seigneur répond : « Voici ce que tu leur diras : Celui qui est m'a envoyé vers vous. »¹

CONCLUSION : Pour trois motifs, ce nom : *Celui qui est*, convient au maximum à Dieu comme son propre nom. Et tout d'abord à cause

Nom. [cap. 3] quod « boni nominatio est manifestativa omnium Dei processio. » Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen bonum est maxime proprium Dei, et non hoc nomen qui est.

3. PRÆTEREA, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen qui est nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

SED CONTRA est quod dicitur Exodi 3, [v. 13, 14] quod Moysi quærenti « si dixerint mihi : quod est nomen ejus ? quid dicam eis » et respondit ei Dominus : « Sic dices eis : qui est misit me ad vos ». Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen qui est, triplici ratione dicitur maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem propter significationem. Non enim

¹ Le texte porte : « *Je suis* », à la première personne, parce que c'est Dieu qui parle. L'homme l'appellera « *Il est* », en hébreu *Yahvéh*, dont on a fait *Jéhovah*.

de sa signification; car il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'être même : comme donc l'être de Dieu est identique à son essence, ce qui ne convient qu'à lui seul, ainsi qu'on l'a fait voir, il est évident qu'entre tous les noms qu'on lui donne, nul ne nomme Dieu avec une propriété plus parfaite; car tout être se nomme d'après sa nature. — En second lieu, à cause de son universalité; car tous les autres noms ont moins d'extension, ou bien, s'ils lui sont équivalents, ils ajoutent un aspect de raison qui le qualifie et le détermine d'une certaine manière. [64] Or, notre esprit ne peut, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, et quelque détermination qu'il prête à ce qu'il conçoit de Dieu, il est en défaut par rapport à ce qu'est Dieu en lui-même. Aussi, moins les noms sont déterminés, plus ils sont généraux et abstraits, et plus il est convenable à nous de les employer à signifier Dieu. C'est ce qui fait dire

significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat ut supra ostensum est [q. 3, art. 4], manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est : sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus in lib. 1 de Fide ortho. [cap. 9] dicit

à saint Jean Damascène : « De tous les noms que nous donnons à Dieu, nous devons regarder comme supérieur *Celui qui est*; car, comprenant tout en soi, ce nom présente l'être même comme une sorte d'océan de substance infinie et sans bords. » Tout autre nom détermine en quelque manière la substance de la chose qu'il nomme, tandis que ce nom : *Celui qui est*, ne détermine aucun mode d'être; il se comporte indéterminément à l'égard de tous, et c'est en cela qu'il nomme l'océan infini de substance. — Troisièmement enfin, à cause de ce qui est inclus dans sa signification; car ce nom signifie au présent, et cela convient souverainement à Dieu, dont l'être ne connaît ni passé, ni avenir, ainsi que le remarque saint Augustin.

SOLUTIONS : I. « *Celui qui est* » nomme Dieu avec plus de propriété que le mot Dieu lui-même, si l'on se réfère à l'origine du nom; car ce nom-là se prend de l'être. Et il est plus parfait aussi

quod « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus est qui est : est totum enim in seipso comprehendens, velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei : sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero, ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsentī : et hoc maxime propriè de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 de Trin. [cap. 2] et lib. 83 QQ. [q. 17].

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi,

dans son mode d'expression et dans ses formes accessoires, ainsi qu'on l'a dit. Toutefois, on doit concéder que le mot Dieu est supérieur eu égard à ce qu'on veut désigner proprement par le nom, et qui est la nature divine. Plus parfait encore et plus propre à Dieu est le tétragramme sacré, qui signifie la substance divine selon qu'elle est incommunicable et, si l'on peut ainsi parler, singulière¹. [65]

2. Il est vrai que le Bien est le nom principal de Dieu considéré comme cause; mais non pas de Dieu pris absolument; car absolument parlant, dans notre pensée, l'être précède la cause².

3. Quant à prétendre que tous les noms divins impliquent un rapport avec les créatures, cela n'est pas nécessaire; il suffit qu'ils soient empruntés à des perfections communiquées par Dieu aux créatures, et entre celles-ci la toute première est l'être, d'où est pris ce nom : *Celui qui est*. [66]

ut dictum est [in corp. art.]. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter. Nam esse absolute præintelligitur causæ.

AD TERTIUM dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquis perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.

¹ On a dit plus haut que Dieu n'est à proprement parler ni singulier ni universel, n'entrant dans aucun genre.

² On sait que c'est toujours l'ordre de la pensée qui fait l'ordre des noms.

ARTICLE 12.

*Peut-on former au sujet de Dieu
des propositions affirmatives?*

DIFFICULTÉS : 1. Denys s'exprime ainsi : « En ce qui concerne Dieu, les négations sont vraies ; les affirmations sont inconsistantes. » Il semble bien que ce soit là un refus de formuler des affirmations.

2. Boèce, de son côté, écrit : « Une forme simple ne peut pas être un sujet. » Or Dieu est par excellence une forme simple, ainsi qu'on l'a montré : il ne peut donc pas servir de sujet. Or l'être que concerne une proposition affirmative est pris comme sujet.

3. En outre, un esprit qui conçoit une chose autrement qu'elle n'est pense à faux. Or, on l'a fait voir, l'être de Dieu est sans aucune composi-

ARTICULUS XII.

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

[De Pot., q. 7, art. 5, ad 2 ; 1 Sent., Dist. 4, q. 2, art. 1 ;
1 Cont. gent., cap. 36]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativæ non possunt formari de Deo. Dicit enim Dionysius in Cæl. Hier. [cap. 2] : quod « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ. »

2. PRÆTEREA, Boetius dicit, in lib. de Trin. [cap. 2] quod « forma simplex subjectum esse non potest. » Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est [q. 3, art. 7 et 8]. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. PRÆTEREA, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit est falsus. Sed Deus habet esse absque

tion : comme donc tout esprit qui affirme conçoit son objet par manière de composition ¹, il semble qu'une proposition affirmative touchant Dieu ne puisse pas se construire avec vérité.

CEPENDANT, la foi ne contient aucune erreur, et l'on y trouve certaines propositions affirmatives, comme celles-ci que Dieu est trine et un, qu'il est tout-puissant, etc.

CONCLUSION : Assurément, des propositions affirmatives peuvent en toute vérité être formées au sujet de Dieu. Pour s'en convaincre, il faut savoir qu'en toute proposition affirmative, si elle est vraie, le prédicat et le sujet doivent signifier réellement la même chose, d'une certaine manière, et signifier des choses diverses au point de vue des conceptions de l'esprit. Cela se constate dans les propositions où l'attribut est une qualité accidentelle, aussi bien que dans le cas d'un attribut substantiel. Par exemple, l'homme et le blanc sont évidemment un seul et même sujet ;

omni compositione, ut supra probatum est [q. 3, art. 7]. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

SED CONTRA est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

RESPONDEO dicendum quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod prædicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in

¹ La composition du sujet et de l'attribut.

mais ils diffèrent comme conception de l'esprit; car autre est le concept d'homme, autre le concept d'objet blanc. Pareillement, quand je dis : L'homme est un animal, cela même qui est homme est vraiment animal, vu que dans le même suppôt est la nature sensible qui le fait appeler animal et la nature raisonnable qui le fait dire un homme; et ainsi, dans ce cas également, le prédicat et le sujet sont identiques comme suppôts; mais ils diffèrent comme notions. Que si maintenant on forme des propositions où le même est affirmé du même, cette loi se vérifie encore d'une certaine manière; car ce que l'intelligence prend alors comme sujet, elle lui fait jouer le rôle de suppôt; ce qu'elle prend comme prédicat, elle lui prête la nature d'une forme dans un suppôt, et c'est ce qui fait dire aux logiciens que les prédicats se prennent comme forme et les sujets comme matière. Or, à la diversité de conceptions qui se rencontre ici correspond la pluralité, la

propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione : alia enim est ratio hominis, et alia est ratio albi. Et similiter cum dico, homo est animal : id enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod prædicata tenentur formaliter et subjecta materialiter. Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti :

distinction du prédicat et du sujet, et l'identité réelle est signifiée par la composition même ¹.

En ce qui concerne Dieu, nous savons que, considéré en lui-même, il est absolument un et simple; mais notre esprit le connaît au moyen de divers concepts, ne pouvant le voir en lui-même tel qu'il est. Malgré cela, notre esprit se rend compte qu'à toutes ses conceptions divines correspond une même et unique réalité simple. Ainsi donc, la pluralité rationnelle qui intervient ici est représentée par la diversité du prédicat et du sujet dans nos phrases affirmatives; mais l'unité à son tour est représentée dans ces mêmes phrases par leur composition.

SOLUTIONS : I. Quand Denys avance que les propositions relatives à Dieu sont inconsistantes ou, selon une autre traduction, sans convenance, il veut dire qu'aucun nom attribué à Dieu ne lui convient quant au mode de sa signification, et

identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus, est omnino unus et simplex : sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitatem prædicati et subjecti : unitatem vero repræsentat per compositionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse compactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem ², inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est [art. 3 hujus quest.].

¹ C'est-à-dire par l'unité de la proposition, que réalise la copule.

² In ms. : *secundum alias translationes*.

non pas quant à la réalité des choses signifiées, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut.

2. Il est vrai que notre esprit ne peut pas comprendre les formes simples subsistantes telles qu'elles sont en elles-mêmes; mais il les conçoit à la manière des composés, en qui se trouve quelque chose qui est sujet et quelque chose qui est inhérent à ce sujet. C'est pourquoi il appréhende la forme simple en manière de sujet et lui attribue quelque chose.

3. Quant à cette proposition : Un esprit qui conçoit une chose autrement qu'elle n'est pense à faux, on peut l'entendre de deux manières. L'adverbe *autrement* peut servir à préciser le verbe concevoir soit du côté de l'objet, soit du côté de l'esprit même. Le prend-on du côté de l'objet, la proposition est vraie, et son sens est celui-ci : Un esprit concevant qu'une chose est autrement qu'elle n'est, pense à faux. Mais ce

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere : sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subicitur, et aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

AD TERTIUM dicendum quod hæc propositio : intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus¹, est duplex; ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus : Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito : quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intellectus,

¹ In ms. omittitur *est falsus*.

n'est pas ici le cas ; en formant au sujet de Dieu des propositions affirmatives, notre esprit ne le déclare pas composé, mais simple. — Prend-on au contraire l'adverbe du côté du sujet, alors la proposition est fausse ; car autre est le mode d'opération de l'esprit, autre le mode d'existence de la chose. [67] Il est manifeste que notre intelligence conçoit immatériellement les choses matérielles qui sont au-dessous d'elle ; cependant elle ne les déclare pas immatérielles ; mais c'est son mode de concevoir qui est immatériel. De même, quand elle conçoit les êtres simples qui sont au-dessus d'elle, notre intelligence les conçoit selon son mode, par manière de composition, et elle n'affirme pas pour cela leur composition. Ainsi, notre esprit ne pense pas faux pour former des propositions composées en ce qui concerne Dieu.

sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales¹ infra se existentes intelligit immaterialiter ; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, composite : non tamen quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus non est falsus, formans compositionem de Deo.

¹ In ms. : *naturales*.

QUESTION 14.

DE LA SCIENCE DE DIEU.

La substance divine étudiée, reste à envisager ce qui concerne ses opérations. Et comme il y a des opérations de deux espèces, les unes qui demeurent dans le sujet opérant et d'autres qui s'étendent à un effet extérieur, nous traiterons d'abord de la science et de la volonté, (car savoir est dans l'être qui sait et vouloir dans l'être qui veut); ensuite, nous traiterons de la puissance de Dieu, qu'on envisage comme le principe des opérations divines s'étendant à un effet extérieur. Et parce que la connaissance n'est que l'une des formes de la vie, après l'étude de la science divine, nous traiterons de la vie divine. Et parce que la science a pour objet le vrai, il faudra encore traiter de la vérité et de l'erreur. Enfin, le connu étant dans le connaissant, et les conceptions des choses, en Dieu, prenant le nom d'*idées*, nous

QUÆSTIO XIV.

DE SCIENTIA DEI.

Post considerationem eorum, quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est, quæ manet in operante, quædam vero, quæ procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia, et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente) et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur, ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis : quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate, et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in

devrons ajouter à la considération de la science divine la considération des Idées.

En ce qui concerne la science, on peut soulever seize questions : 1. Y a-t-il de la science en Dieu? — 2. Dieu se connaît-il lui-même? — 3. Dieu a-t-il de lui-même une pleine compréhension? — 4. En Dieu, l'acte de l'intelligence est-il identique à la substance? — 5. Dieu connaît-il autre chose que soi-même? — 6. Dieu a-t-il des autres êtres une connaissance propre et distincte? — 7. La science de Dieu est-elle discursive? — 8. La science de Dieu est-elle cause des êtres? — 9. La science de Dieu s'étend-elle à ce qui n'est pas? — 10. S'étend-elle au mal? — 11. S'étend-elle aux cas et aux êtres singuliers? — 12. Enveloppe-t-elle une infinité d'objets? — 13. Comprend-elle les futurs contingents? — 14. Comprend-elle tout ce qu'on peut énoncer? — 15. La science de Dieu est-elle soumise au changement? — 16. Dieu a-t-il des choses une connaissance spéculative ou pratique?

cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, Ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de Ideis.

Circa scientiam vero quærantur sexdecim : 1. Utrum in Deo sit scientia. — 2. Utrum Deus intelligat se ipsum. — 3. Utrum comprehendat se. — 4. Utrum suum intelligere sit sua substantia. — 5. Utrum intelligat alia a se. — 6. Utrum habeat de eis propriam cognitionem. — 7. Utrum scientia Dei sit discursiva. — 8. Utrum scientia Dei sit causa rerum. — 9. Utrum scientia Dei sit eorum, quæ non sunt. — 10. Utrum sit malorum. — 11. Utrum sit singularium. — 12. Utrum sit infinitorum. — 13. Utrum sit contingentium futurorum. — 14. Utrum sit enuntiabile. — 15. Utrum scientia Dei sit variabilis. — 16. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam vel practicam.

ARTICLE 1.

*Y a-t-il de la science en Dieu?*¹

DIFFICULTÉS : 1. La science est une de ces dispositions intérieures que nous appelons *habitus*, et l'*habitus* tient le milieu entre la puissance et l'acte : comment supposer en Dieu, acte pur, une réalité de ce genre! [68]

2. Dans la science, on trouve des conclusions, et la connaissance qu'on en a est causée par une autre, à savoir la connaissance préalable des principes : Or, en Dieu, rien ne peut avoir de cause.

3. En outre, toute science est générale ou particulière, et en Dieu, ni le général ni le particulier ne se rencontrent. [69]

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit scientia.

[1 Sent., Dist. 35, art. 1; 1 Cont. gent., cap. 44; De Pot., q. 8, art. 1; q. 9, art. 5; De Verit., q. 2, art. 1; Opusc. 3, cap. 28 et 35; 12 Metaph., lect. 6]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim est habitus : qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. PRÆTEREA, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio causata ab alio, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. PRÆTEREA, scientia omnis vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet [q. 3, art. 5]. Ergo in Deo non est scientia.

¹ Il s'agit d'une connaissance intellectuelle, quelle qu'en soit la forme.

CEPENDANT, l'Apôtre écrit aux Romains : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! »

CONCLUSION : En Dieu est la science la plus parfaite. Pour s'en convaincre, il faut observer que les êtres doués de connaissance se distinguent des non connaissants en ceci que les êtres non connaissants ont pour les déterminer leur unique forme d'existence, alors que l'être connaissant a par nature la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autres êtres; en effet, la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet connaissant. Et il est évident par là que les êtres privés de connaissance sont d'une nature plus restreinte et plus limitée; que les êtres connaissants ont au contraire une nature plus ample et de plus d'extension, ce qui a fait dire au Philosophe que « l'âme est d'une certaine manière toutes choses. » Or, toute restriction à la forme qui détermine les êtres est le fait de la matière, et c'est pourquoi

SED CONTRA est quod Apostolus dicit Rom. 11 [v. 33] : « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! »

RESPONDEO dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentibus nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus in 3 de Anima [tex. 37] quod « anima est quodammodo omnia. » Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod

nous disions plus haut que les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, accèdent à une sorte d'infinité¹. On voit donc que l'immatérialité d'un être est ce qui explique qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité. Aussi Aristote explique-t-il, dans le traité de l'Ame, que, si les plantes sont privées de connaissance, c'est parce qu'elles sont trop matérielles. Le sens, lui, est connaissant, à cause de sa capacité à recevoir des formes intentionnelles sans matière [70], et l'intellect est connaissant à un plus haut degré encore, parce qu'il est plus éloigné de la matière, parce qu'il en « émerge », selon le mot d'Aristote. [71] Comme donc Dieu est au sommet de l'immatérialité, ainsi qu'on l'a vu par ce qui précède, il est conséquemment au sommet de la connaissance.

SOLUTIONS : I. Qu'on ne croie pas attribuer à Dieu, de ce fait, rien qui soit indigne de lui.

immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Anima [tex. 124] dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia : et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia est magis separatus a materia et immixtus, ut dicitur in 3 de Anima [tex. 4, usque ad 7]. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet [q. 7, art. 1], sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est [q. 4, art. 2], oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque

¹ Voir qu. 7, art. 1, avec les notes.

Les perfections qui découlent de Dieu vers les créatures, avons-nous dit, sont en lui en un état plus élevé; quand donc nous employons, pour la prêter à Dieu, une qualification empruntée à quelque perfection de la créature, nous devons exclure de sa signification tout ce qui tient au mode imparfait propre à la créature elle-même. C'est pourquoi, quand nous attribuons la science à Dieu, nous ne la voyons pas en lui comme une qualité distincte, ou comme une disposition habituelle; elle est chose substantielle, et elle est acte pur.

2. Il en est de même à l'égard du second doute. Nous savons que ce qui est dans les créatures divisé et multiple se trouve en Dieu ramené à la simplicité et à l'unité. Dans l'homme, pour divers objets de connaissance, il faut des connaissances diverses; et selon qu'il connaît les principes, il est dit doué d'*intelligence*¹; selon qu'il connaît les conclusions, on lui attribue la *science*, puis la *sagesse*, quand il atteint à la cause suprême², et le

perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia in Deo non est qualitas vel habitus, sed substantia et actus purus.

AD SECUNDUM dicendum quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est [q. 13, art. 4]. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones : nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam,

¹ Le mot *intelligence* est pris ici dans un sens spécial, opposé au mot *science* pris également dans un sens spécial, que le texte définit.

² Voir qu. 1, art. 6.

conseil ou la prudence quand il est informé des choses de l'action. Mais Dieu connaît toutes ces choses d'une simple et unique connaissance, ainsi qu'on le verra. C'est pourquoi la simple connaissance de Dieu peut recevoir tous ces noms, à la condition qu'on écarte de chacun d'eux, pour cet emploi, tout ce qu'ils ont d'imparfait et qu'on en retienne tout le parfait. C'est ainsi qu'il est dit dans le livre de Job : « En lui résident la sagesse et la puissance; le conseil et l'intelligence lui appartiennent. »

3. Pareillement, on doit se souvenir que la science emprunte ses caractères à la manière d'être du sujet connaissant, vu que l'objet connu est dans celui qui le connaît selon la manière d'être de ce dernier. Comme donc l'essence divine a un mode d'être supérieur à celui des créatures, la science divine ne sera, comme la science créée, ni universelle, ni particulière, ni en disposition habituelle, ni en puissance, ni en aucune autre forme pareille à celles-là.

secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit [art. 7.] Unde simpliciter Dei cognitio omnibus illis nominibus nominari potest : ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quod est perfectionis. Et secundum hoc dicitur Job 12 [v. 13] : « Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam. »

AD TERTIUM dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis : scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divini esse sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum scientiæ creaturæ, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICLE 2.

Dieu se connaît-il lui-même?

DIFFICULTÉS : 1. Il est dit au livre des Causes : « Tout être connaissant qui atteint sa propre essence revient à son essence par un retour complet. » [72] Or Dieu ne quitte pas sa propre essence; il ne se meut en aucune façon; il ne peut donc faire ainsi retour, pour la connaître, à son essence, et par conséquent il l'ignore.

2. En outre, connaître est une sorte de passivité et de devenir, comme il est dit au livre de l'Ame; la science est aussi une assimilation de l'esprit à la chose qu'on sait, et enfin ce qu'on sait est la perfection de celui qui le sait. Or, nul ne pâtit de lui-même, ne se perfectionne lui-même, n'est semblable à lui-même, comme l'observe saint Hilaire.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat se.

[De Verit., q. 2, art. 2 et 1 Cont. gent., cap. 47 et 48; lib. 4, cap. 11; 3 Sent., Dist. 25, art. 2; 12 Metaph., lect. 11]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis [prop. 15 in princ.] quod « omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur : et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo non intelligit se.

2. PRÆTEREA, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3 de Anima (tex. 12 et 28) : scientia etiam est assimilatio ad rem scitam : et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; « neque similitudo sibi est »,

3. Que si la conclusion est maintenue, on devrait tout au moins, semble-t-il, y apporter une limite. Car si nous sommes semblables à Dieu, c'est surtout par l'intelligence, vu que c'est l'esprit, dit saint Augustin, qui nous fait à l'image de Dieu. Or notre intellect à nous ne s'atteint lui-même qu'en atteignant d'autres objets, comme l'affirme le livre de l'Ame [73] : donc Dieu non plus ne se connaît pas, si ce n'est peut-être en connaissant autre chose que lui. [74]

CEPENDANT, l'Apôtre dit : « Nul ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. »

CONCLUSION : Dieu se connaît, et il se connaît par lui-même. [75] Pour le comprendre, il faut savoir que si, dans le cas d'opérations qui s'étendent à un effet extérieur, l'objet de l'opération, ce qui lui est assigné comme terme, est quelque chose d'extérieur au sujet opérant ; au contraire, quand il s'agit d'opérations qui sont dans le sujet opé-

ut Hilarius dicit in lib. 3 de Trin. Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. PRÆTEREA, præcipue Deo similes sumus secundum intellectum : quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit in lib. 15 de Trin. [cap. 1] et lib. 6 super Gen. [cap. 12]. Sed intellectus noster non intelliget se, nisi sicut intelligit alia, sicut dicitur in 3 de Anima [tex. 9]. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

SED CONTRA est quod dicitur 1 ad Cor. 2 [v. 2] : « Nemo scit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei. »

RESPONDEO dicendum quod Deus seipsum per seipsum cognoscit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorum effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem ; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante : et

rant lui-même, ce qu'on attribue comme terme à l'opération se trouve être dans le sujet, et c'est parce qu'il y est, que l'opération se réalise¹. Aussi est-il dit au livre de l'Ame que le sensible en acte est identique au sens en acte, et que l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte. Car si nous sentons ou concevons actuellement quelque chose, c'est de ce fait que notre intellect ou notre sens est actuellement informé ou déterminé par la forme intentionnelle du sensible ou de l'intelligible, et le sens ou l'intelligence ne diffèrent du sensible ou de l'intelligible que pour autant qu'ils sont l'un et l'autre en puissance. [76] Comme donc, en Dieu, rien n'est potentiel; comme Dieu est acte pur, il y a nécessité qu'en lui l'intellect et l'objet de l'intellect soient identiques de toute manière, de telle sorte que jamais il ne soit dépourvu de forme intelligible, comme nous quand nous ne connaissons qu'en puissance, et que d'autre part la forme intelligible ne soit pas distincte de la substance

secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3 de Anima (tex. 36 et 37), quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster informatur per speciem sensibilem vel intelligibilem. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus est aliud a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis : ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit

¹ Si l'objet vu n'était pas en moi d'une certaine façon, je ne le verrais pas.

même de l'intellect divin, comme il arrive pour notre intellect à nous quand il est actuellement connaissant. En conséquence, la forme intelligible dont on parle est l'intellect divin lui-même, et ainsi il se connaît lui-même par lui-même. [77]

SOLUTIONS : I. On comprend mal la formule du livre des Causes, quand on en tire argument contre notre thèse. Ce que ce texte entend par *faire retour à sa propre essence*, c'est simplement subsister en soi, par opposition aux formes d'existence qui ne subsistent qu'en une matière étrangère. En effet, la forme, quand elle perfectionne une matière et l'amène à l'être, se répand en quelque sorte dans cette matière et y perd son autonomie. Si au contraire elle a l'être en elle-même, elle se retire en quelque sorte de la matière pour revenir à soi¹. Partant de là, on constate que les pouvoirs de connaissance non subsistants, mais qui sont l'acte d'organes corporels, ne se connaissent pas eux-mêmes, comme on le voit de nos divers sens. [78] Au con-

aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur : inquantum vero ipsa in se habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc in libro de Causis, dicitur quod « sciens

¹ Il s'agit, on le voit, d'un langage figuré. Le livre des Causes est un ouvrage platonicien.

traire, les pouvoirs de connaissance qui subsistent par eux-mêmes peuvent se connaître eux-mêmes, et c'est ce que déclare le livre des Causes en disant : « Celui qui connaît sa propre essence fait retour à son essence. » Or, subsister par soi-même est souverainement le cas de Dieu : donc, selon cette façon de parler, on devra dire que souverainement aussi Dieu fait retour à son essence, et de ce fait se connaît.

2. On parle de passivité et de mouvement; mais comme l'explique Aristote au livre de l'Ame, ces mots sont équivoques, appliqués à la toute spéciale passivité et au tout spécial mouvement qu'est l'acte d'intelligence. Car concevoir par l'intelligence n'est pas un *acte de l'imparfait*, comme le mouvement physique, acte de ce qui devient et n'est pas, acte qui procède d'un sujet et se trouve reçu dans un autre; c'est un *acte du parfait*, c'est-à-dire l'acte d'un sujet constitué déjà et qui n'a pas besoin de devenir; c'est un acte immanent, propre au sujet lui-même. Il n'y a donc pas là d'obstacle. [79] De même, quand on parle de l'assimilation de la pensée à ce qu'elle doit connaître et de la perfection qu'elle

essentiam suam redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

AD SECUNDUM dicendum quod moveri et pati æquivoce sumitur secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in de Anima [loc. cit. in arg.]. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud : sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia : quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligi-

en reçoit, on conclut mal ; car ces conditions sont celles de l'intellect qui est quelquefois en puissance. Etant en puissance, il diffère de son intelligible et s'assimile à lui par une forme surajoutée qui lui en apporte la ressemblance, qui par là le perfectionne comme la puissance est perfectionnée par l'acte. Mais l'intellect divin, qui n'est d'aucune manière en puissance, n'a pas à être perfectionné par son intelligible, ni à en acquérir la ressemblance ; il est lui-même sa propre perfection et son propre objet.

3. Le cas n'est donc pas le même, à l'égard de la question présente, de l'intellect divin et du nôtre, ainsi que le croit la troisième objection. Un simple rapprochement le démontre. La matière première, qui est en puissance, ne conquiert son être naturel que réduite à l'acte par la forme. Or, notre intellect passif est dans l'ordre de l'intelligible ce qu'est la matière première à l'égard de la nature, vu qu'il est en puissance à l'égard des choses intelligibles comme la matière première à l'égard des choses naturelles. Il s'ensuit que notre intellect possible ne peut avoir son opération intelligible que déterminé par la forme

bili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei : sed est sua perfectio et suum intelligibile.

AD TERTIUM dicendum quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis

intelligible de quelque objet. Et ainsi, il se connaît lui-même, comme il connaît tout le reste, au moyen d'une forme intelligible; car il est évident que, connaissant un objet intelligible, il connaît sa propre intellection, [80] et par cet acte il connaît sa puissance intellectuelle. Mais Dieu, lui, n'est pas ainsi en puissance; il est acte pur aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence, et c'est pourquoi il se connaît lui-même par lui-même.

ARTICLE 3.

Dieu a-t-il de lui-même une pleine compréhension?

DIFFICULTÉS : I. Saint Augustin écrit : « Un être qui se comprend est fini pour lui-même. » Or, Dieu est de toute manière infini : donc il ne peut avoir de lui-même une pleine compréhension.

non potest habere intelligibilium operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia : manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium : et ideo per seipsum seipsum intelligit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus comprehendat seipsum.

[3 Sent., Dist. 14, art. 2, q. 1 et 2; Cont. gent., cap. 3; De Verit., q. 2, art. 2, ad 5; q. 20, art 4; Opusc. 3, cap. 106, 213 et 264; Opusc. 9, cap. 79]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in lib. 83. Q. [q. 14], quod id « quod comprehendit se,

2. Que si l'on dit : Dieu est infini pour nous, bien que fini pour lui-même, on peut insister de la manière suivante : Ce qui est vrai pour Dieu est plus vrai que ce qui est vrai pour nous. Si donc Dieu est pour lui-même fini, il est plus vrai de dire : Dieu est fini, que de dire : Dieu est infini. Or cela contredit tout ce qui a été déterminé plus haut. Donc, maintenant l'infinité de Dieu, nous ne pouvons dire que Dieu se comprend lui-même.

CEPENDANT, le même saint Augustin écrit : « Celui qui se connaît intellectuellement se comprend » : or Dieu se connaît intellectuellement, donc il se comprend.

CONCLUSION : Dieu a une pleine et parfaite compréhension de lui-même, et en voici la preuve. On comprend une chose si l'on épuise à son égard l'effort de la connaissance, et cela se pro-

est finitum sibi. » Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. PRÆTEREA, si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra : verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prædeterminata [q. 7, art. 1]. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus ibidem dicit : « Omne quod intelligit se, comprehendit se. »

RESPONDEO dicendum quod Deus comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid apprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius : et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem : non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita per-

duit si l'on connaît cette chose aussi parfaitement qu'elle est connaissable. Par exemple, une proposition susceptible d'être démontrée est comprise quand elle est connue par démonstration, mais non pas si elle est connue par une raison simplement plausible. Or il est manifeste que Dieu se connaît avec la même perfection qu'il est connaissable. En effet, un être est connaissable dans la mesure où il est en acte; car on ne connaît pas une chose selon qu'elle est en puissance, mais selon qu'elle est en acte, ainsi qu'il est dit dans la Métaphysique. Or, la puissance de Dieu pour connaître est égale à son actualité pour être; car c'est le fait qu'il est en acte et dégagé de toute matière, de toute potentialité, qui rend Dieu connaissant, ainsi qu'on l'a fait voir. Il est donc évident qu'il se connaît lui-même autant qu'il est connaissable, et qu'ainsi il se comprend pleinement.

SOLUTIONS : 1. A le prendre en toute propriété de termes, *comprendre* signifie avoir en soi et envelopper ou inclure quelque chose. Dans ces

fecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus : non enim cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9 Metaph. [tex. 20]. Tanta autem est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo : quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est [art. 1]. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intel-

conditions, tout ce qui est *compris* est nécessairement fini, comme tout ce qui est inclus. Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend quand on dit que Dieu se comprend lui-même, comme si son intelligence, différente de son être, le tenait dans ses prises et l'enfermait en soi. Non ; de telles expressions doivent se commenter dans un sens négatif. De même qu'on dit : Dieu est en lui-même, pour dire qu'il n'est contenu par rien d'extérieur : ainsi l'on dit qu'il se comprend lui-même, pour exprimer que rien de lui-même ne lui échappe. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Une chose est comprise, quand on la voit de telle sorte que rien d'elle n'échappe à celui qui voit. »

2. Pareillement, quand on dit : Dieu est fini pour lui-même, cela ne doit s'entendre que d'une sorte d'égalité de proportion, et cela signifie : Dieu ne dépasse pas plus la capacité de sa propre intelligence qu'un être fini ne dépasse la capacité d'un esprit fini. Mais on n'entend pas que Dieu soit fini pour lui-même en ce sens que lui-même se considère comme fini.

lectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur ; ita dicitur comprehendere a seipso, quia nihil sui est quod lateat seipsum. Dicit enim Augustinus in libro de Videndo Deum [epist. 112, ad Paulin. cap. 9], quod « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, quod nihil ejus lateat videntem. »

AD SECUNDUM dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis ; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur sibi finitus, quod ipse intelligat se esse finitum.

ARTICLE 4.

L'acte d'intelligence, en Dieu, est-il identique à sa substance même?

DIFFICULTÉS : 1. Comment cela serait-il? Un acte d'intelligence est une opération d'une certaine espèce; or une opération, cela signifie quelque chose qui procède d'un être opérant, et qui est donc différent de sa substance.

2. En outre, quand un être connaît par réflexion sa propre connaissance, ce qu'il connaît là n'est pas pour lui un objet d'importance, un objet principal; il ne s'agit que d'une connaissance secondaire et accessoire. Si donc Dieu est identique à son intellection, concevoir Dieu sera pour nous comme concevoir que nous concevons, et ce ne sera rien de grand que la connaissance de Dieu.

3. Enfin, tout fait d'intelligence est le fait d'en-

ARTICULUS IV.

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

[1 Cont. gent., cap. 46 et 47; lib. 4, cap. 11 et 12;
Opusc. 3, cap. 29, 30 et 31]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quædam operatio. Operatio autem significat aliquid procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

2. PRÆTEREA, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Dei¹ erit sicut, cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei¹.

3. PRÆTEREA, omne intelligere est aliquid intelli-

¹ In ms. : *Deum*.

tendre ou de concevoir quelque chose. Quand donc Dieu se conçoit lui-même, s'il n'est pas autre chose que sa propre conception, cela revient à dire qu'il conçoit simplement qu'il conçoit, et qu'il conçoit qu'il se conçoit, et ainsi sans terme. On ne peut donc ainsi identifier en Dieu la réalité substantielle et la connaissance.

CEPENDANT, saint Augustin dit : « Pour Dieu, être, c'est être sage », et être sage, ici, c'est connaître par l'intelligence. Or, nous avons vu plus haut que l'être de Dieu est identique à sa substance : donc, pour saint Augustin, l'intellection, en Dieu, est aussi identique à sa substance.

CONCLUSION : On doit dire nécessairement que l'acte d'intelligence, en Dieu, est identique à sa substance. Car si l'intellection de Dieu était distincte de sa substance, il s'ensuivrait, comme le remarque le Philosophe au 12^e livre de la Métaphysique, que cette substance divine trou-

gere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. 7. de Trin. [cap. 7] : « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra dictum est [q. 3, art. 4]. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut Philosophus dicit in 11 Metaph. [tex. 39], quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divini, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile) : nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.

verait son acte et sa perfection en autre chose qu'elle-même, à l'égard de-quoi elle entretiendrait la relation de la puissance à l'acte, vu que concevoir est la perfection et l'acte de celui qui conçoit. Or c'est là une chose tout à fait impossible. [81]

Comment s'explique cette vérité, c'est ce qu'il faut bien entendre. Nous avons dit plus haut que l'intellection n'est pas un acte orienté vers le dehors; il demeure dans le sujet comme son actualité et sa perfection, à la manière dont l'être même est la perfection de ce qui existe. Comme en effet l'être est consécutif à la forme qui détermine l'essence, ainsi l'intellection est consécutive à la forme qui détermine l'intelligence. [82] Mais en Dieu, il n'y a pas d'autre forme essentielle que son être même, ainsi qu'on l'a fait voir. D'autre part, c'est son essence même qui joue en lui le rôle de forme intelligible, comme on l'a dit également. Il s'ensuit de toute nécessité que son acte d'intelligence est identique à la fois à son essence et à son être.

De tout ce qui précède, il résulte qu'en Dieu

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est [art. 2], intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis : sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est [q. 3, art. 4 et 7]. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est [q. 3, art. 7], ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intellectus, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

l'intellect, l'objet de l'intellect, la forme de l'intellect et l'acte de l'intellect sont absolument une seule et même chose. Et l'on voit que dire Dieu intelligent n'introduit dans sa substance aucune espèce de multiplicité. [83]

SOLUTIONS : 1. Le premier doute est tout résolu par l'observation qui nous a servi de point de départ, à savoir que l'acte d'intelligence est un acte immanent, et non transitif.

2. La crainte exprimée ensuite est ici sans objet. Sans doute, concevoir que l'on conçoit, quand il s'agit d'un concevoir non subsistant, n'est pas une chose d'importance première, et c'est le cas pour nous quand nous concevons nos propres conceptions. [84] Mais il n'en est pas de même de Dieu, dont l'acte d'intelligence est chose subsistante.

3. Et par là s'éclaire également le dernier doute ; car l'acte d'intelligence, en Dieu, subsistant en lui-même, est relatif à lui-même et non à rien d'autre. Il n'y a donc pas de course à l'infini. [85]

AD PRIMUM ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum ; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius ; et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICLE 5.

Dieu connaît-il autre chose que soi ?

DIFFICULTÉS : 1. Ce qui est autre que Dieu n'est-il pas en dehors de lui ? Or, saint Augustin nous dit que « Dieu ne voit rien en dehors de lui-même. »

2. Du reste, nous savons que l'objet de son intelligence perfectionne l'être intelligent : Dieu tirera-il sa perfection d'autre chose que soi, et trouvera-t-il ainsi plus noble que soi ?

3. L'objection s'aggrave encore si l'on observe ceci : L'intellection prend son espèce ou ses caractères de ce que l'on conçoit, comme tout autre acte de son objet, et de là vient que comprendre est une activité d'autant plus haute que la chose comprise ou contemplée est plus noble. Or, Dieu est lui-même sa propre intellection, avons-nous dit : si donc Dieu connaît autre chose

ARTICULUS V.

Utrum Deus cognoscat alia a se.

[1 Sent., Dist. 35, art. 2 ; De Verit., q. 2, art. 4 ;
1 Cont. gent., cap. 48 et 49]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscit alia a se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum : sed Augustinus dicit in lib. 83 QQ. [q. 46], quod « neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. » Ergo non cognoscit alia a se.

2. PRÆTEREA, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. PRÆTEREA, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto . unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto et nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est

que soi, il s'ensuit que Dieu même va être spécifié, caractérisé par autre chose que soi, ce qui est impossible.

CEPENDANT, on lit dans l'Épître aux Hébreux : « Toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux. »

CONCLUSION : De toute nécessité il faut dire que Dieu connaît les êtres autres que soi. Il est manifeste, en effet, qu'il se connaît parfaitement lui-même, sans quoi son être, identique à sa connaissance, ne serait point parfait. Or de ce qu'on connaît en perfection, on doit nécessairement connaître en perfection la puissance. Et l'on ne peut connaître parfaitement la puissance d'un être sans connaître les choses auxquelles s'étend cette puissance. Donc, étant certain que la puissance divine s'étend en dehors de Dieu, puisqu'elle est la première cause efficiente de toutes choses, comme on l'a démontré précédemment, il est de toute nécessité que Dieu connaisse les autres

ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet [art. præc.]. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud : quod est impossibile, non igitur intelligit alia a se.

SED CONTRA est quod dicitur Hebr. 4 [v. 13] : « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. »

RESPONDEO dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit : alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem aliquid perfecte cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendit ad alia, eo quod ipsa¹ est prima causa effe-

¹ In ms. : *ipse*.

êtres. — Cette conclusion devient plus évidente encore si l'on ajoute que l'être même de la cause agente première, qui est Dieu, se confond avec sa connaissance, de telle sorte que tout effet qui préexiste en Dieu comme dans sa cause première préexiste nécessairement dans cette connaissance, et qu'ainsi toutes choses soient en lui sous une forme intelligible. Car tout ce qui est dans un autre y est toujours selon le mode propre de celui en qui il est.

Veut-on savoir maintenant de quelle manière Dieu connaît ainsi toutes choses, il faut remarquer qu'un objet de connaissance peut être atteint de deux façons : en lui-même et dans un autre. On connaît un objet en lui-même quand on le connaît par le moyen d'une forme de connaissance propre et adéquate à l'objet connu¹, comme si l'œil voit un homme par l'image visuelle de cet homme. On connaît au contraire dans un autre ce qu'on voit par une forme cognitive propre à ce qui le contient, comme si l'on voit une partie

ctiva entium, ut ex supradictis patet [q. 2, art. 3], necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere; et quod omnia sunt in eo secundum intelligibilem modum : nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adæquatam ipsi cognoscibili : sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per spe-

¹ Adéquate à l'objet comme tel, c'est-à-dire sous le rapport et dans la mesure où il est connu.

d'un tout par l'image du tout, ou un homme dans un miroir par l'image de ce miroir, ou de quelque autre manière que se puisse voir une chose dans une autre. Partant de là, il faut dire que Dieu se voit lui-même en lui-même, puisqu'il se voit par sa propre essence. Mais s'agit-il des autres êtres, il ne les voit pas en eux-mêmes, il les voit en soi, selon que son essence contient les ressemblances de tous les êtres autres que soi. [86]

SOLUTIONS : 1. Quand saint Augustin écrit : Dieu ne voit ou ne regarde rien hors de lui-même, il ne faut pas entendre qu'il ne voie ou regarde rien qui se trouve hors de lui-même ; mais bien que ces êtres en dehors de lui-même, il ne les voit ou regarde qu'en lui-même, ainsi qu'on l'a expliqué.

2. Quand on dit que l'objet connu perfectionne l'être connaissant, on dit vrai ; mais si le connu perfectionne ainsi le connaissant, ce n'est point par sa substance, c'est par sa forme représentative, selon laquelle il se trouve dans le sujet pour le

ciem continentis ; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus « nihil extra se intuetur, » non est sic intelligendum, quasi nihil sit quod extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est [in corp. art.].

AD SECUNDUM dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum

déterminer et le parfaire. « La pierre, dit Aristote, n'est pas dans l'âme, mais son image. » S'agit-il des êtres autres que Dieu, ils sont conçus par Dieu selon que son essence contient leurs formes intelligibles, ainsi qu'il a été dit. [87] Il ne s'ensuit donc pas que quoi que ce soit se trouve être la perfection de l'intellect divin, en dehors de l'essence divine.

3. Il en va de même dans le cas suivant. La vision intellectuelle n'est pas spécifiée ou caractérisée par ce qui est vu dans un autre, mais par l'objet qui est vu à titre principal, et dans lequel on voit les autres. En effet, si l'intellection est spécifiée par son objet, c'est pour autant que la forme intelligible est le principe de l'opération intellectuelle, vu que toute opération reçoit son espèce de la forme qui est le principe de cette opération, comme l'échauffement de la chaleur. On voit donc que l'opération intellectuelle reçoit son espèce de la forme intelligible qui est pour

quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus : « lapis enim non est in anima, sed species ejus », ut dicitur in 3 de Anima [tex. 13]. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est [in corp. art.]. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

AD TERTIUM dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis : nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti : quæ in Deo nihil est aliud quam essentia

l'intellect le principe de son acte, et, c'est la forme intelligible de l'objet principal, laquelle, en Dieu, n'est autre que son essence même, en qui toutes les formes représentatives des êtres sont comprises. Il n'y a donc pas de nécessité que l'intellection divine, ou plutôt Dieu lui-même, reçoive sa spécification ou ses caractères d'autre chose que l'essence de Dieu.

ARTICLE 6.

Dieu a-t-il des autres êtres une connaissance propre et distincte?

DIFFICULTÉS : 1. Dieu connaît toutes choses, a-t-on dit, comme elles sont en lui-même. Or les choses sont en Dieu comme dans la cause première, commune et universelle. Donc, elles lui sont connues également comme dans leur cause première et universelle, et c'est là connaître en général, non d'une connaissance propre et distincte. [88]

sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.

[1 Sent. Dist. 35, art. 3; Dist. 36, q. 1, art. 1; 1 Cont. gent., cap. 50, 63 et 72; lib. 3, cap. 75 et 76; De Verit., q. 2, art. 4 et 5; Opusc. 2, cap. 134 et 135]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est [art. præc.], secundum quod alia a se in eo sunt. Sed alia ab ipso in eo sunt sicut in prima causa et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc

2. En outre, la distance qui sépare l'essence des créatures de l'essence divine se retrouve entre l'essence divine et l'essence créée. Or, par l'essence des créatures, on ne peut arriver à connaître l'essence divine, ainsi qu'on l'a vu : donc par l'essence divine non plus on ne peut connaître l'essence de la créature. Et ainsi, Dieu ne connaissant rien que par son essence, il s'ensuit qu'il ne connaît pas la créature dans son essence, de façon à savoir *ce qu'elle est*, ce qui serait avoir d'elle une connaissance propre et précise.

3. En outre, connaître en propre une chose ne se peut qu'en recourant à sa propre essence. Mais Dieu connaissant les choses par son essence à lui, ne semble pas connaître chaque chose au moyen de la propre essence de cette chose ; car une même et unique réalité ne peut pas être l'essence de choses multiples et diverses. Dieu n'a donc pas des choses une connaissance propre et particulière, mais générale et commune ; car con-

autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. PRÆTEREA, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est [q. 12, art. 2]. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propriam cognitionem de re habere.

3. PRÆTEREA, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed Deus cognoscit omnia per essentiam suam, ergo non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat : idem enim non potest esse propria ratio multorum et diver-

naître les choses sans que ce soit en leur propre essence, c'est les connaître seulement en général.

CEPENDANT, c'est bien avoir des choses une connaissance propre que de les connaître non seulement en général, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres. Or, c'est ainsi que Dieu connaît les choses, selon ces paroles de l'Épître : « Elle va (la parole de Dieu) jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moëlles ; elle démêle les sentiments et les pensées du cœur. Aussi nulle créature n'est cachée devant Dieu. »

CONCLUSION : A cet égard, certains philosophes ont erré¹, disant que Dieu n'a des choses à lui étrangères qu'une connaissance commune, selon qu'elles sont des êtres. De même que le feu, s'il se connaissait lui-même comme principe de la chaleur, connaîtrait la nature de la chaleur et, avec elle, toutes choses chaudes selon qu'elles sont chaudes : ainsi Dieu, dès là qu'il se connaît

sorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus.

SED CONTRA, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Hebr. 14 [v. 12, 13] quod « pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum ; et discretor intentionum et cogitationum cordis ; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus. »

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum

¹ Saint Thomas pense à Averroès commentant la Métaphysique (livre 12, comment. 51). Algazel enseignait la même doctrine.

comme principe d'être, connaît, dit-on, la nature de l'être et toutes les autres choses selon qu'elles sont des êtres.

Mais cela ne se peut point. En effet, connaître quelque chose en général et non en particulier, c'est le connaître d'une manière imparfaite. Aussi notre intelligence, quand elle exerce ses pouvoirs, atteint-elle d'abord à une connaissance générale et confuse des choses, avant d'en avoir une connaissance propre et précise, et c'est là pour elle aller de l'imparfait au parfait, comme le dit Aristote. Si donc la connaissance que Dieu a des choses autres que lui-même était générale seulement et non particulière, il s'ensuivrait que son intellection ne serait pas de toute manière parfaite, [89] ni, en conséquence, son être lui-même, ce qui contredit à nos précédentes déterminations. Il faut donc affirmer que Dieu connaît les réalités à lui étrangères d'une connaissance propre, non pas seulement selon qu'elles communiquent en l'être, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres.

sunt calida ; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1 Phys. [cap. 1, n. 2]. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens ejus esse : quod est contra ea quæ superius ostensa sunt [q. 4, art. 1, et art. 3, 4 et 5 hujus quæst.]. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione;

Pour bien le comprendre, il faut observer ce qui suit. Certains, voulant montrer que Dieu, par un unique medium, peut connaître des choses multiples, s'aident de comparaisons comme celles-ci. Le centre d'un cercle, s'il se connaissait lui-même, connaîtrait toutes les lignes qui partent du centre. La lumière, si elle se connaissait elle-même, connaîtrait toutes les couleurs. — Mais ces exemples, bien qu'ils portent en quelque chose, à savoir quant à la causalité universelle [90], sont en défaut par ailleurs ; car la multitude et la diversité qu'ils envisagent n'ont pas pour cause l'unique principe universel quant à ce qui les distingue, mais seulement quant à ce en quoi elles communiquent. Ainsi, la diversité des couleurs n'a pas pour cause la lumière seule, mais la disposition des milieux qui la reçoivent, et de même la diversité des rayons du cercle dépend des différentes positions de la circonférence. De là vient que la diversité ou multitude en question ne peut pas être connue en son unique principe d'une connaissance propre, mais seulement en géné-

non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis : ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro ; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem ; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis : et similiter diversitas linearum ex

ral. [91] Or, en Dieu, il n'en est pas ainsi. On l'a montré plus haut, tout ce qu'il y a de perfection en quelque créature que ce soit préexiste et se trouve contenu en Dieu d'une façon suréminente. Et dans les créatures, il n'y a pas que ce en quoi elles communiquent, à savoir leur être, qui confère à leur perfection, mais aussi ce par quoi les créatures diffèrent les unes des autres, comme vivre, comprendre, et autres caractères par lesquels les êtres vivants ou non vivants, intelligents et non intelligents se distinguent. Aussi bien, toute forme d'existence par laquelle une chose quelconque est rangée dans sa propre espèce est une certaine perfection. Ainsi, toutes choses préexistent en Dieu non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue. Et en conséquence, Dieu contenant en soi toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes,

diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est [q. 4, art. 2] quod quidquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur. Et sic, cum in se omnes perfectiones

mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si je disais de l'homme à l'animal, ou de *six*, nombre entier, aux fractions qu'il renferme. Or, il est clair que par l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits non seulement en général, mais d'une connaissance propre. Celui qui connaît l'homme connaît en lui l'animal d'une connaissance propre, et celui qui connaît le nombre *six* connaît sa moitié, *trois*, d'une connaissance propre.

Comme donc l'essence de Dieu porte, en elle tout ce qu'il y a de perfection dans quelque autre être que ce soit, et bien davantage, Dieu, en lui-même, peut connaître toutes choses d'une connaissance propre et distincte. Car la nature d'un être quelconque n'a de consistance que selon qu'elle participe en quelque manière la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui

contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut actus perfectus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus per

serait pas connue en perfection, s'il ne connaissait toutes les manières d'être¹. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue de toutes les autres.

SOLUTIONS : 1. On dit : Dieu connaît toutes choses comme elles sont en lui. Mais connaître une chose comme elle est dans le sujet connaissant peut se comprendre de deux manières. Ou bien l'adverbe *comme* entend qualifier le mode de connaissance en ce qui concerne la chose connue, et alors la proposition est fausse; car le sujet connaissant ne connaît pas toujours l'objet selon l'être que ce dernier a dans le sujet, et par exemple l'œil ne connaît pas la pierre quant à l'être que la pierre a dans l'œil [92]; mais par l'image de la pierre qu'il a en soi, il connaît la pierre quant à l'être qu'elle a dans la nature des choses. Et s'il arrive qu'un être connaissant connaisse l'objet connu selon l'être qu'il a dans le

fecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodo-cumque participabilis est ab aliis sua perfectio : nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit res omnes propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod adverbium sic importat cognitionis modum ex parte rei cognitæ. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente : oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo ; sed per lapidis speciem quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod

¹ Saint Thomas retourne ici contre Averroès son propre principe.

connaissant lui-même, il n'en connaît pas moins cet objet selon l'être qu'il a hors du sujet connaissant. C'est ainsi que l'intellect, quand il réfléchit sur son acte, connaît la pierre selon l'être intelligible qu'elle a en lui; mais en même temps il connaît l'être de la pierre en sa nature propre. Que si l'adverbe *comme* est censé se rapporter au sujet connaissant, alors il est vrai que le sujet connaissant ne connaît l'objet connu que tel qu'il est en lui, c'est-à-dire que plus est parfait le mode d'existence du connu dans le connaissant, plus parfaite est la connaissance. — En conséquence, il faut dire ceci. Dieu ne connaît pas seulement que les choses sont en lui; mais par le fait qu'il contient les choses en lui, il les connaît dans leur propre nature, et d'autant plus parfaitement qu'est plus parfaite leur existence en lui. [93]

2. Quand on dit en second lieu que la relation est la même de l'essence de Dieu à l'essence de la créature et réciproquement, on s'abuse. L'es-

habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem : sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est, quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente : quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto unumquodque est perfectius in ipso.

AD SECUNDUM dicendum quod essentia creaturæ

sence de la créature est à l'essence de Dieu ce que l'acte imparfait est à l'acte parfait, à l'acte pur. Et c'est pour cela que l'essence de la créature ne peut suffire à conduire l'esprit jusqu'à la connaissance de l'essence divine. Mais à l'inverse il n'en va pas de même, ainsi qu'on la vu. [94]

3. Enfin, quand on dit qu'une unique réalité ne peut être envisagée comme exprimant l'essence de choses diverses, on oublie la transcendance divine. Cela serait vrai s'il s'agissait d'une expression adéquate [95]; mais l'essence divine est une réalité suréminente par rapport à toutes les créatures, et c'est pourquoi elle peut se prendre comme exprimant les essences de toutes choses, selon qu'elle se prête à diverses participations ou imitations par des créatures diverses.

ARTICLE 7.

La science de Dieu est-elle discursive?

DIFFICULTÉS : I. La science de Dieu n'est pas

comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et esse creaturæ non sufficienter ducit in essentiæ divinæ cognitionem, sed e converso.

AD TERTIUM dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

ARTICULUS VII.

Utrum scientia Dei sit discursiva.

[1 Cont. gent. cap. 55, 56 et 57; De Pot. q. 9, art. 2 ad 10; Quodl. 11, art. 2; Opusc. 2, cap. 29]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secun-

en lui une disposition habituelle, mais une intellection actuelle. Or le Philosophe nous dit que le savoir habituel peut bien contenir à la fois beaucoup de choses; mais que l'intellection actuelle n'en comporte qu'une. Comme donc Dieu connaît des choses multiples, puisqu'il connaît et lui et tout le reste, ainsi qu'on l'a montré, il semble impossible qu'il connaisse tout ensemble; sa pensée doit aller d'un objet à l'autre et suivre ainsi une marche discursive.

2. D'autre part, arriver par la cause à la connaissance de l'effet appartient à un savoir discursif ¹. Or Dieu connaît tout le reste par lui-même comme l'effet par sa cause.

3. Du reste, Dieu connaît chaque créature plus parfaitement que nous ne la pouvons connaître; or nous savons, en examinant les causes, en prévoir les effets, ce qui est un procédé discursif ². Il semble donc que pour Dieu il en soit de même.

dum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum in 2 Topic. [cap. 10], scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere in actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est [art. 2 et 5 hujus quæst.], videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. PRÆTEREA, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. PRÆTEREA, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscamus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

¹ C'est même pour nous le sens propre de ce mot, et dans la Somme contre les Gentils, S. Th. s'y conforme (I, ch. 55 et 57).

² Dans l'objection précédente, le passage discursif est supposé de Dieu cause aux créatures ses effets; ici d'une cause créée à un effet créé.

CEPENDANT, saint Augustin écrit : « Dieu voit toutes choses non une à une et au moyen de vues particulières, comme s'il portait son regard ici, puis là; il voit tout ensemble. »

CONCLUSION : Dans la science divine, il n'y a rien de discursif, et en voici la preuve. Notre science à nous est discursive à un double point de vue. D'abord par simple succession, comme si, après qu'une chose a arrêté notre pensée, nous nous tournons à en concevoir une autre. Ensuite par manière de causalité, lorsqu'un principe nous amène à connaître une conclusion. Dans le premier sens, la connaissance discursive ne peut convenir à Dieu; car nous-mêmes, qui concevons successivement des choses diverses quand nous considérons chacune en elle-même, nous les concevons ensemble, si notre conception utilise un medium unique : par exemple, nous envisageons les parties dans le tout, et nous voyons divers objets dans le miroir. Or Dieu voit tout en un seul, qui est lui-même, ainsi qu'on l'a établi : il

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in 15 de Trin. [cap. 14], quod Deus « non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, inde huc; sed omnia simul videt. »

RESPONDEO dicendum quod in divina scientia nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus per successionem tantum : sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem : sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quæ successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus : puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est [art. 4 et 5

voit donc tout ensemble, et non pas successivement. — Dans le second sens, une marche discursive ne convient pas davantage à Dieu. Tout d'abord parce que ce second sens présuppose le premier, vu que si l'on passe des principes aux conclusions, on ne considère pas l'un et l'autre ensemble. Ensuite, parce que cette marche est le fait de celui qui va du connu à l'inconnu; d'où il est clair que, le premier terme connu, on ignore encore l'autre, et le second n'est donc pas alors connu *dans* le premier, mais à *partir* du premier. Le terme de la marche a lieu quand le second terme est vu dans le premier, les effets se résolvant dans les causes; mais alors la marche discursive cesse. Comme donc Dieu voit ses effets en lui-même comme en leur cause, sa connaissance n'est pas discursive.

SOLUTIONS : I. Il est vrai que la pensée actuelle est une en elle-même; mais cela n'empêche pas de penser à beaucoup de choses envisagées en une seule, ainsi qu'on l'a dit.

supra.] Unde simul, et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum : procedentes enim a principiis in conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas : et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in uno, ut dictum est [in corp. art.]

2. Ce qu'on observe au sujet de la causalité n'est qu'une équivoque. Dieu ne connaît pas premièrement la cause, ensuite et par elle ses effets inconnus d'abord : il connaît les effets dans la cause, ainsi qu'on l'a fait voir.

3. De même, il est certain que Dieu voit, beaucoup mieux que nous, les effets des causes créées dans les causes elles-mêmes; mais la connaissance de ces effets n'est pas causée en lui par la connaissance des causes créées, comme c'est le cas pour nous, et sa science n'est donc pas pour cela discursive.

ARTICLE 8.

La science de Dieu est-elle cause des êtres? [96]

DIFFICULTÉS : 1. Une parole d'Origène semble contredire à cette conclusion : « Ce n'est pas, dit-il, parce que Dieu sait qu'une chose doit être un jour, que cette chose sera; mais parce

AD SECUNDUM dicendum quod Deus non cognoscit, per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos : sed eos cognoscit in causa. Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est [in corp. art.]

AD TERTIUM dicendum quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos : non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII.

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

[1 Sent., Dist. 38, art. 1; 1 Cont. gent., cap. 61 et 62; De Verit., q. 2, art. 4]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super epist. ad Rom. [lib. 7] : « Non propterea aliquid erit,

qu'elle doit être, Dieu sait par avance qu'elle sera ¹. »

2. Du reste, la cause posée, l'effet est aussi posé. Or la science de Dieu est éternelle. Si donc la science de Dieu est la cause des choses créées, il semble que les créatures datent de l'éternité.

3. En outre, le connaissable précède la science et la mesure, c'est-à-dire la conditionne et la juge, ainsi que le dit Aristote. Mais ce qui est ainsi postérieur et mesuré ne peut pas être une cause.

CEPENDANT, saint Augustin écrit : « Dieu ne connaît pas l'universalité des créatures spirituelles ou corporelles parce qu'elles sont; mais elles sont parce qu'il les connaît ². »

CONCLUSION : La science de Dieu est la cause des choses; car la science de Dieu est à l'égard des choses créées ce qu'est la science de l'artisan pour ses œuvres ³. Or la science de l'artisan est

quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. »

2. *PRÆTEREA, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.*

3. *PRÆTEREA, scibile est prius scientia, et mensura ejus ut dicitur in 10 Metaph. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.*

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in 15 de Trin. [cap. 13] : « Universas creaturas, et corporales, et spirituales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit. »

RESPONDEO dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res

¹ Cela pourrait être une assez bonne formule du molinisme.

² Excellente formule du thomisme.

³ Cette affirmation sera prouvée à la fin de l'article, en même temps qu'une autre qui dépend des mêmes principes.

bien la cause de ce qu'il fait, vu qu'il agit par son intelligence, et que par conséquent la forme qui détermine son intelligence est le principe de son opération, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. [97] Mais toutefois il faut considérer que la forme des choses naturelles ne signifie pas un principe d'action; selon qu'elle détermine l'être du sujet en qui elle réside, mais bien selon qu'elle a une inclination vers l'effet. [98] De même, la forme intelligible ne nomme pas un principe d'action selon qu'elle est seulement dans le sujet qui conçoit; il faut qu'on y ajoute une inclination vers l'effet, qui vient de la volonté. C'est que la forme intelligible à elle seule a également rapport à l'effet ou à son contraire, vu que des contraires la connaissance est commune, [99] et elle ne produirait donc pas d'effet déterminé, si elle-même n'était déterminée à tel effet par ce qu'on appelle l'appétit. [100] C'est ce qu'explique Aristote dans la Métaphysique. Or, il est manifeste que Dieu cause toutes choses

creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum : eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 11 Metaph. Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum

par son intelligence, puisque son être et son intellection sont identiques. [101] Il est donc de toute nécessité que sa science soit cause des choses en tant que s'y ajoute sa volonté. C'est pourquoi la science de Dieu, envisagée comme cause des choses, est ordinairement appelée *science d'approbation*.

SOLUTIONS : 1. Ce qu'en dit Origène provient d'une vue partielle; il n'a envisagé ici que l'aspect connaissance, et nous avons dit que la connaissance n'est pas cause indépendamment de la volonté. Mais quand il dit que Dieu prévoit telles choses parce qu'elles sont à venir, il faut comprendre ce *parce que* d'une causalité de conséquence, non d'une causalité quant à l'être. Cette conséquence en effet est exacte : Si une chose doit être, Dieu la prévoit; mais les choses futures ne sont pas pour cela causes que Dieu les prévoie. [102]

2. Ce qu'on dit de l'éternité des êtres, conséquence prétendue d'une science éternelle, ne

esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est [in corp. art.]. Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura : intelligendum est secundum causam consequentiæ, et non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit : non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

AD SECUNDUM dicendum quod scientia est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit

porte pas. La science de Dieu est cause des choses en la manière dont ces choses sont en elle. Or il n'est pas dans la science de Dieu que les choses soient éternelles. Bien donc que la science de Dieu, elle, soit éternelle, il ne s'ensuit pas que les créatures existent depuis toujours ¹.

3. Quant à la pensée d'Aristote, elle se rapporte à la science que nous avons des choses naturelles. Or, les choses naturelles sont intermédiaires entre la science de Dieu et la nôtre; car nous puisons notre science à nous dans ces mêmes choses naturelles dont la science de Dieu est d'abord la cause. Et c'est pourquoi, de même que le connaissable naturel a la priorité par rapport à notre science et la mesure : ainsi la science de Dieu est première par rapport aux choses naturelles et les mesure. Il en est comme d'une maison, qui est intermédiaire entre la science de l'architecte qui l'a construite et la science de l'observateur qui en prend connaissance une fois construite. [103]

autem in scientia Dei, quod res essent ab æterno. Unde, quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur quod creaturæ sint ab æterno.

AD TERTIUM dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram : nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

¹ Cette question, touchée ici en passant, fera retour plus loin, Qu. 46, art. 1.

ARTICLE 9.

Dieu a-t-il la connaissance du non-être?

DIFFICULTÉS : 1. On ne voit pas de fondement pour une telle affirmation. La science de Dieu n'a de rapport qu'au vrai ; or le vrai est identique à l'être.

2. La science requiert une assimilation entre celui qui sait et ce qu'il sait. Or ce qui n'est pas ne prête à aucune ressemblance par rapport à Dieu qui est l'être même.

3. Et en outre, nous avons dit que la science de Dieu est cause de ce qu'il sait ; or Dieu ne peut pas être cause du non-être, qui n'a pas de cause.

CEPENDANT, l'Apôtre dit en parlant de Dieu qu'il « appelle ce qui n'est pas aussi bien que ce qui est. »

ARTICULUS IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium.

[1 Sent., Dist. 38, art. 4 ; De Verit., q. 2, art. 8 ;
1 Cont. gent., cap. 66]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. PRÆTEREA, scientia similitudinem requirit inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. PRÆTEREA, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

SED CONTRA est quod dicit Apostolus ad Rom. 4

CONCLUSION : Dieu sait tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit. Or rien n'empêche que ce qui n'est pas, absolument parlant, soit cependant d'une certaine manière. Ce qui est, absolument parlant, c'est ce qui est posé en acte. Mais ce qui n'a pas d'existence actuelle n'en est pas moins soit en la puissance de Dieu, soit dans celle de la créature, qu'il s'agisse de puissance active ou de puissance passive, ou du pouvoir de penser, d'imaginer, d'exprimer en quelque manière qu'on le suppose. Et ainsi, quoi que ce soit parmi les choses qui peuvent être faites, pensées ou dites par la créature, ou quoi que ce soit que Dieu lui-même puisse faire, Dieu le connaît, ne fût-il pas réalisé. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il a la connaissance du non-être.

Mais entre les choses qui n'ont pas d'existence actuelle, une distinction est à établir. Il en est qui, bien que n'étant point actuellement, ont été ou seront, et celles-là, on dit que Dieu les connaît

[v. 17] : « Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt. »

RESPONDEO dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim ¹ sunt, quæ actu sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in

¹ In ms. : *scilicet*.

d'une *science de vision* ; car l'intelligence de Dieu, qui est identique à son être, ayant pour mesure l'éternité, et l'éternité, bien que privée de succession, comprenant tout le temps, le regard de Dieu, éternellement présent, porte sur tout le temps, et tout ce qui est dans le temps s'offre à lui en manière de chose présente ¹. D'autres réalités non existantes en acte sont au pouvoir de Dieu ou de la créature, et cependant ni ne sont, ni ne seront, ni n'ont jamais été. A l'égard de celles-là, Dieu est dit avoir non une science de vision, mais une science de *simple intelligence*. Et l'on s'exprime ainsi parce que, parmi nous, les choses qu'on voit ont un être propre en dehors du sujet qui voit. [104]

SOLUTIONS : 1. Ce qu'on dit de la vérité ne conclut pas ; car les choses qui ne sont pas en acte ont leur vérité comme choses en puissance ; il est vrai en effet qu'elles sont en puissance ². Et c'est ainsi que Dieu les connaît.

actu, tamen vel fuerunt vel erunt : et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentia. Quædam vero sunt, in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum quod

¹ Cette question capitale sera reprise plus loin à propos des futurs contingents (art. 13).

² Une apparence même est une réalité, à savoir la réalité d'une apparence.

2. Ce qu'on dit ensuite de l'être divin, loin de s'opposer à notre thèse, la confirme ; car Dieu étant l'être même, dans la mesure où une chose est, elle participe à sa ressemblance, de même qu'une chose chaude, dans la mesure où elle est chaude, participe de la chaleur. Et ainsi, les choses qui sont en puissance, puisqu'elles sont de cette façon-là, bien qu'elles ne soient pas en acte, sont également connues de Dieu. [105]

3. Quant à ce qui concerne la causalité, il faut se souvenir que la science de Dieu n'est cause des choses que si sa volonté s'y adjoint. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce que Dieu sait existe, ait existé ou doive un jour exister, mais cela seulement dont il veut ou dont il permet l'existence. Aussi bien, ce qui est dans la science de Dieu, ce n'est pas que ces choses soient, mais qu'elles puissent être.

sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt in actu : verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine : sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

AD TERTIUM dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint : sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. — Et iterum non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

ARTICLE 10.

Dieu connaît-il le mal?

DIFFICULTÉS : 1. D'après Aristote, une intelligence qui n'est pas en puissance ignore la privation; or le mal, selon saint Augustin, est la privation du bien. Comme donc l'intelligence divine n'est jamais en puissance, mais toujours en acte, ainsi qu'on l'a vu, il semble que Dieu ne connaisse pas le mal.

2. En outre, toute science est cause ou effet par rapport à ce qu'elle envisage. [106] Or, la science de Dieu n'est pas cause du mal; elle n'est pas causée non plus par lui : elle lui est donc étrangère.

3. De plus, ce que l'on connaît, on le connaît soit par son semblable, soit par son opposé. Or,

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala.

[1 Sent., Dist. 36, q. 1, art. 2; De Verit., q. 2, art. 15;
1 Cont. gent., cap. 71; 11 Quodl., q. 2, art. un.]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima [cap. 6], quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est « privatio boni » ut Augustinus dicit [Enchir. cap. 11, et lib. 3. Confess. cap. 7]. Cum igitur intellectus Dei numquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet [art. 2.], videtur quod Deus non cognoscat malum.

2. PRÆTEREA, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. PRÆTEREA, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum.

tout ce que Dieu connaît, il le connaît par son essence, ainsi qu'on l'a montré, et l'essence divine ni ne ressemble au mal, ni n'a le mal pour contraire, vu qu'elle n'a pas de contraire, ainsi que l'affirme saint Augustin ¹.

4. Enfin, ce qui est connu non en soi-même, mais par autre chose, est connu imparfaitement. Or le mal n'est pas connu de Dieu en lui-même; il faudrait pour cela que le mal fût en Dieu; car toujours le connu est dans le sujet connaissant. Et si le mal est connu de Dieu par autre chose, à savoir par le bien, il lui sera connu imparfaitement, ce qui est impossible, car nulle connaissance, en Dieu, n'est imparfaite.

CEPENDANT, on lit au livre des Proverbes : « Le séjour des morts et l'abîme sont à nu devant Jéhovah. »

CONCLUSION : Celui qui connaît parfaitement

Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet [art. 5]. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur : divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut Augustinus dicit ¹² de Civit. Dei [cap. 2]. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. PRÆTEREA, quod cognoscitur per alium, non per seipsum, et non perfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum : quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur : quod est impossibile, quia nulla Dei cognitio est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. 15 [v. 11] : « Infernus et perditio coram Deo. »

RESPONDEO dicendum quod quicumque perfecte

¹ Dieu est l'Être même en sa plénitude : où prendrait-on de quoi lui opposer ?

une chose doit nécessairement connaître tout ce qui peut arriver à cette chose. Or il est certains biens auxquels il peut arriver d'être détruits ou corrompus par le mal. Dieu ne connaîtrait donc point en perfection les biens mêmes, s'il ne connaissait pas les maux. Du reste, une chose est connaissable dans la mesure où elle est. Comme donc l'être du mal consiste en une privation du bien, par cela seul que Dieu connaît les biens il connaît aussi les maux, comme par la lumière on connaît les ténèbres. C'est ce qui fait dire à Denys : « Dieu tire de lui-même la vue des ténèbres ; ce n'est pas d'ailleurs que de la lumière, qu'il les connaît. »

SOLUTIONS : I. Le Philosophe dit en effet qu'une intelligence, si elle n'est pas en puissance, ignore la privation ; mais il veut dire qu'elle l'ignore en ce sens seulement qu'elle ne la porte

cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum sit hoc esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala ; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde Dionysius dicit 7 cap. de Div. Nom. [lect. 3], quod « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisible per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intel-

pas en elle. Ce commentaire ressort de ce qu'Aristote dit précédemment touchant le point, ou tout autre indivisible, qui n'est connu, explique-t-il, que par la privation de la division. La raison en est que les formes simples et indivisibles ne sont pas représentées directement dans notre intelligence ; si elles l'étaient, on ne les connaîtrait point par le détour de la privation. Or c'est ainsi, sans détour et sans utiliser la privation, que les intelligences pures, les substances séparées connaissent les choses simples. Dieu donc ne connaît point le mal par une privation représentée en lui, mais par son opposé, le bien.

2. Il n'est du reste pas nécessaire, pour que Dieu connaisse le mal, qu'il en soit cause ; il suffit qu'il soit cause du bien, par lequel le mal est connu.

3. De même, le mal n'est pas opposé à l'essence divine, et il ne peut la corrompre ; mais il est opposé aux œuvres de Dieu, œuvres que Dieu connaît par son essence, et, les connaissant, il connaît par elles les maux opposés.

4. Enfin quand on dit que connaître indirecte-

lectu nostro, sed in potentia tantum : nam si essent in actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in ipso existentem, sed per bonum oppositum.

AD SECUNDUM dicendum quod scientia Dei non est causa mali : sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

AD TERTIUM dicendum quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei ; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

AD QUARTUM dicendum quod cognoscere aliquid

ment quelque chose c'est le connaître imparfaitement, on a raison s'il s'agit de choses connaissables en elles-mêmes; mais le mal n'est pas connaissable en lui-même; car c'est la nature du mal d'être une privation du bien : et ainsi il ne peut être ni défini ni connu, si ce n'est par le bien. [107]

ARTICLE 11.

Dieu connaît-il les êtres et les faits singuliers?

DIFFICULTÉS : 1. L'intelligence divine est plus immatérielle que l'intelligence humaine; or, l'intelligence humaine, à cause de son immatérialité, ne connaît pas le singulier; car il est dit au livre de l'Ame : « La raison est relative à l'universel, les sens au singulier. » [108]

2. Il n'y a en effet, en nous, pour connaître le singulier, que les pouvoirs déterminés par des

per aliud tantum est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile : quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic nec definiri, nec cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia.

[1 Sent., Dist. 3, art. 3; Dist. 36, q. 1, art. 1; 1 Cont. gent., cap. 50, 63, usque ad 72; lib. 3, cap. 75 et 76; De Verit., q. 2, art. 4 et 5; Opusc. 3, cap. 132 et 133]

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscit singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Intellectus autem humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed, sicut in 1 de Anima dicitur [cap. 5], « ratio est universalium, sensus vero singularium. » Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. PRÆTEREA, illæ solæ virtutes in nobis sunt singu-

formes non abstraites des conditions matérielles. Or, en Dieu, les choses sont abstraites au maximum de toute matérialité.

3. D'ailleurs, toute connaissance a lieu au moyen de quelque représentation ou similitude. Or, la similitude des êtres singuliers, en tant précisément que singuliers, ne semble pas pouvoir être en Dieu ; car le principe de la singularité des êtres est la matière¹, et la matière, être en pure puissance, est entièrement dissemblable à Dieu, qui est acte pur.

CEPENDANT, on lit au livre des Proverbes : « Toutes les voies de l'homme sont ouvertes devant ses yeux². »

CONCLUSION : Dieu connaît les êtres et les faits singuliers ; car toutes les perfections qui se rencontrent dans les créatures préexistent en Dieu d'une manière plus excellente, ainsi qu'on

larium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. PRÆTEREA, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur³ esse in Deo : quia principium singularitatis est materia, quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino dissimilis est Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. 16 [v. 2] : « Omnes viæ hominum patent oculis ejus. »

RESPONDEO dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ,

¹ La matière est principe d'individuation, comme on l'a vu (qu. 3, art. 3).

² Le texte porte : « Toutes les voies de l'homme sont pures à ses yeux » et il s'agit des yeux de l'homme. Mais la suite rétablit l'idée ; car il y est dit que « Jéhovah pèse les esprits. »

³ In ms. : *videntur*...

l'a montré plus haut. Or, connaître les cas singuliers et les êtres singuliers confère à notre perfection, et il est donc nécessaire que Dieu les connaisse. [109] Aristote en est d'accord, lui qui tient pour inacceptable qu'une connaissance soit en nous et ne se retrouve pas en Dieu. Argumentant contre Empédocle, il observe que le Dieu de ce philosophe serait bien peu sage, s'il ignorait la discorde. [110] Toutefois, les perfections qui se trouvent dans les choses inférieures à l'état de dispersion se trouvent en Dieu simples et ramenées à l'unité. C'est pourquoi, alors que nous avons, nous, connaissance de l'universel et de l'immatériel par certaine faculté, et par une autre du singulier et du matériel, Dieu, par son unique et simple intelligence, connaît l'un et l'autre.

Mais s'agit-il de montrer comment le fait est possible, il en est qui disent : Dieu connaît les

in Deo præexistunt secundum altioremodum, ut ex supra dictis patet [q. 4, art. 2]. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in 1 de Anima [cap. 5], et in 3 Metaph. [lect. 11], quod accideret Deum esse imperfectissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utrumque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales : nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa universali oriatur. Et ponunt exemplum : sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cæli, posset prænuntiare

êtres ou les cas singuliers au moyen des causes universelles; car rien n'est dans le singulier qui ne provienne de quelque cause générale. Et ils en donnent cet exemple : si un astronome connaissait dans leur généralité tous les mouvements du ciel, il pourrait annoncer toutes les éclipses futures. — Mais cela n'est pas suffisant. Car les êtres particuliers reçoivent à la vérité des causes générales certaines formes d'existence et certains pouvoirs; mais quel que soit l'arrangement qu'affectent ces pouvoirs et ces formes, ils ne sont jamais rendus individuels que dans et par la matière individuelle; de telle sorte que connaissant, par exemple, Socrate en ceci qu'il est blanc, qu'il est fils de Sophronisque, et quoi que ce soit d'autre qu'on pourrait ajouter ainsi, on ne connaîtrait pas Socrate selon qu'il est *cet* homme-là. On voit donc que de la manière susdite, Dieu ne connaîtrait par les êtres singuliers ou les faits singuliers dans leur singularité même. [III]

D'autres ont dit : Dieu connaît les cas singuliers en appliquant les causes universelles à leurs effets particuliers. [II2] Mais cela ne signifie

omnes eclipses futuras. — Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualement. Unde qui cognoscit Socratem per hoc quod est albus, Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad singulares effectus. — Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi id præcognoscat : unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

rien ; car nul ne peut appliquer une chose à une autre s'il ne connaît cette autre. Au lieu d'être le moyen de connaître chaque chose en particulier, l'application dont on parle présuppose cette connaissance.

Il faut donc s'expliquer autrement et dire ceci. Dieu étant cause des choses par sa science, ainsi qu'on l'a fait voir, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu s'étend non seulement aux formes, principes, en chaque chose, de la nature universelle, mais jusqu'à la matière même, ainsi qu'on le montrera¹, il est de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux cas et aux êtres singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. Dieu connaît en effet tout ce qui n'est pas lui au moyen de sa propre essence, selon que cette essence est le type des choses au titre de principe efficient : il faut donc bien que son essence soit un principe de connaissance suffisant à l'égard de tout ce qu'il fait, et cela non pas seulement en général, mais aussi en particulier. Il en serait ainsi de la science de l'artisan lui-

Et ideo aliter dicendum est quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est [art. 8, supra], intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur [q. 44, art. 2]; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuuntur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum vel ut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in

¹ Voir qu. 44, art. 2.

même, si elle produisait toute la chose, au lieu de lui donner uniquement sa forme. [113]

SOLUTIONS : 1. Notre cas est bien différent, à cet égard, de celui de Dieu. Par l'abstraction, notre intellect dégage la forme de connaissance qui le détermine des principes individuels de son objet : il s'ensuit que cette forme intelligible ne peut pas représenter les principes individuels des choses, et c'est pour cette raison que notre intellect ne connaît pas le singulier. Mais la forme de connaissance de l'intellect divin, qui est l'essence de Dieu, n'est pas immatérielle par abstraction ; elle l'est par elle-même, et elle est le principe de tous les principes constitutifs de la chose, qu'il s'agisse des principes spécifiques ou des principes individuels. Par elle, Dieu peut donc connaître non seulement l'universel, mais aussi le singulier. [114]

2. Assurément, la forme de connaissance de

singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus : unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et per hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrans rei compositionem, quæ sunt principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat condiciones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu ; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est [in corp. art.].

l'intellect divin ne présente en elle-même aucune condition matérielle, à la façon des images de l'imagination et des sens. Toutefois, par l'universalité de sa vertu, elle s'étend également à l'immatériel et au matériel, ainsi qu'on l'a expliqué.

3. Quant à la ressemblance de Dieu, bien que la matière s'en éloigne en ceci qu'elle est en puissance, toutefois, selon qu'ainsi tout au moins elle a l'être, elle retient en quelque chose la ressemblance de l'être divin.

ARTICLE 12.

Dieu peut-il connaître un nombre infini d'objets?

DIFFICULTÉS : 1. L'infini comme tel défie toute connaissance; car, selon la formule d'Aristote, il est « ce dont on peut toujours prendre davantage, quelle que soit la quantité déjà prise. » Saint Augustin dit de son côté : « Ce qui est embrassé

AD TERTIUM dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus possit cognoscere infinita.

[3 Pars, q. 10, art. 3; 1 Sent., Dist. 39, q. 1, art. 3; De Verit., q. 2, art. 9; art. 5, ad 4; 1 Cont. gent., cap. 69 et 71; Opusc. 3, cap. 135]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum : quia infinitum est « cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere », ut dicitur in 3 Phys. [cap. 6]. Augustinus etiam dicit, 12 de Civit. Dei [cap. 18], quod « quidquid scientia comprehenditur, scientis compre-

par la science devient fini par la compréhension de celui qui le sait. » Or, l'infini ne peut devenir fini.

2. On dira peut-être : Ce qui est infini en soi est fini pour la science de Dieu. Mais alors voici l'instance. La nature même de l'infini est de ne pouvoir être traversé; celle du fini est de pouvoir être traversé, comme il est dit dans la Physique d'Aristote. Et l'infini ne peut être traversé ni par le fini ni par l'infini même, ainsi qu'il est prouvé au même livre. [115] Donc l'infini ne peut être fini au fini, ni davantage fini à l'infini, et ainsi, un nombre infini d'objets n'est pas fini pour la science de Dieu, bien que cette science divine soit infinie.

3. Du reste, la science de Dieu est la mesure de ce que Dieu sait; or il est contraire à la nature de l'infini que l'infini soit mesuré.

CEPENDANT, saint Augustin s'exprime ainsi : « Quoique les nombres infinis n'aient pas de nombre, ils n'échappent point à Celui dont la science est sans nombre. »

hensione finitur. » Sed infinita non possunt finire. Ergo non possunt scientia Dei comprehendere.

2. Si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt, contra : ratio infiniti est quod sit impertransibile, ut dicitur in 3 Phys. [cap. 4]. Sed infinitum non potest transiri neque a finito, neque ab infinito, ut probatur in 6 Phys. [cap. 7]. Ergo infinitum non potest esse finitum, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. PRÆTEREA, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 12 de Civit. Dei [cap. 18] : « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cujus scientiæ non est numerus. »

CONCLUSION : Etant donné que Dieu connaît non seulement ce qui jouit d'une existence actuelle, mais aussi ce qui est contenu dans sa puissance ou dans celle de la créature, ainsi qu'on l'a fait voir, et puisque le nombre de ces possibles est évidemment infini, il est nécessaire d'admettre que Dieu connaît jusqu'à l'infini. [116] Et bien que la *science de vision*, qui, elle, porte seulement sur ce qui est, a été ou sera ¹, n'ait pas devant elle un infini, prétendent certains, attendu que nous ne supposons pas le monde éternel dans le passé, ni davantage, dans l'avenir, une permanence éternelle du mouvement et des générations qui multiplient à l'infini les existences individuelles; toutefois, si l'on y regarde de plus près, on doit dire nécessairement que Dieu, même par sa science de vision, embrasse un infini. Car Dieu connaît même les pensées et les affections des cœurs, qui seront, dans l'avenir, multipliées à l'infini, vu que les créatures rationnelles doivent durer sans terme. [117]

RESPONDEO dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia vel sua vel creaturæ, ut ostensum est [art. 9, supra]; hæc autem constat esse infinita; necesse est dicere quod sciat Deus infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur : tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit et cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

¹ Par opposition à la science *de simple intelligence*, en question auparavant, et qui concerne les possibles.

La raison pour laquelle il en est ainsi est la suivante. La connaissance d'un sujet s'étend dans la mesure où s'y prête la forme qui est en lui le principe de la connaissance. S'agit-il d'un de nos sens, la forme sensible qui le détermine ne représente qu'un seul individu ; il s'ensuit que par cette forme un seul individu pourra être connu. Au contraire, la forme intelligible, dans notre esprit, représente la chose quant à sa nature spécifique, nature qui peut être participée infiniment par des êtres particuliers. De là vient que notre intellect, au moyen du concept d'homme, connaît en quelque sorte une infinité d'hommes. Mais il ne les connaît pas selon qu'ils se distinguent les uns des autres ; il les atteint seulement dans la nature commune de l'espèce. C'est que la forme intelligible, en nous, ne représente pas les hommes quant à leurs éléments individuels ; elle représente seulement les éléments de l'espèce. Mais l'essence divine, par laquelle conçoit l'intellect divin, est une représentation suffisante de tout ce qui est

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui : unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis : unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei ; propter hoc quod species intelligibilis nostri intellectus non est similitudo hominum quantum ad principia individualium, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt vel possunt esse, non solum

ou peut être, non seulement quant aux éléments communs, mais aussi quant à ce qui est propre à chaque être, à chaque cas, ainsi qu'on l'a montré. Il s'ensuit que la science de Dieu enveloppe l'infinité des choses, même selon que ces choses sont distinctes les unes des autres. [118]

SOLUTIONS : 1. D'après le Philosophe, la notion de l'infini a rapport à la quantité. Et la notion de quantité implique un ordre entre des parties. En conséquence, connaître l'infini selon le mode propre de l'infini, c'est le connaître partie à partie, et de cette façon l'infini échappe à toute connaissance; car quelque nombre de parties qu'on s'en puisse approprier, il en restera indéfiniment hors des prises. Mais Dieu ne connaît pas ainsi l'infini, ou des objets en nombre infini, en énumérant, pour ainsi dire, partie après partie; nous avons expliqué qu'il connaît d'une connaissance simultanée, non successive. Rien ne s'oppose donc, en ce qui le concerne, à une connaissance enveloppant un infini d'objets. •

quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est [art. præc.]. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod infinitum congruit quantitati, secundum Philosophum in 1 Phys. [cap. 2]. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum : quia quantacumque quantitas partium accipiat, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, sine successione, ut supra dictum est [art. 7]. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

2. On parle de *traverser* l'infini. Mais une traversée suppose une succession de partie à partie, et de là vient que l'infini ne peut être traversé ni par le fini ni par l'infini. Au contraire, à l'idée de *compréhension* suffit une extension adéquate; car on déclare compris ce dont rien n'échappe à celui qui le comprend. Il n'est donc pas contraire à l'idée de l'infini que l'infini soit compris par un fini. Et ainsi, ce qui est infini en soi peut être fini pour la science de Dieu, en ce sens qu'il y est compris, non en ce sens qu'il serait parcouru ou traversé. [119]

3. La science de Dieu est bien la mesure des choses qui en sont l'objet, c'est-à-dire de toutes choses; mais ce n'est pas une mesure quantitative, et c'est de cette sorte de mesure que manquent des choses en nombre infini. La science de Dieu mesure l'essence de chaque chose; elle mesure sa vérité; car chaque chose participe à la vérité de sa nature dans la mesure où elle est conforme à la science de Dieu : telle l'œuvre d'art qui concorde

AD SECUNDUM dicendum quod transitio importat quamdam successionem in partibus : et inde est quod infinitum transiri non potest neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio : quia id comprehenditur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se infinitum est, potest dici finitum scientiæ Dei, tamquam comprehensum : non tamen tamquam pertransibile.

AD TERTIUM dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum innotatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum

avec l'art lui-même. A supposer donc qu'il y ait, dans la réalité actuelle, des êtres en nombre infini, par exemple une infinité d'hommes, ou bien qu'il y ait un infini en étendue, comme l'air, selon que le dirent d'anciens philosophes, il est manifeste que l'être de chaque chose n'en serait pas moins déterminé et fini; car il serait renfermé dans les bornes de certaines natures particulières; ces choses seraient donc mesurables à l'égard de la science de Dieu. [120]

ARTICLE 13.

La science de Dieu s'étend-elle aux futurs contingents?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il y ait là une évidente contradiction. En effet, une cause nécessaire produit un effet nécessaire. Or, la science de Dieu est cause de ce qu'elle sait, avons-nous dit. Comme donc la science de Dieu est nécessaire, [121] son objet doit l'être aussi, et il n'y a plus de place pour la contingence.

numerus, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt : tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII.

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

[Infra q. 86, art. 3 et 4; 1 Sent., Dist. 38, art. 5; 1 Cont. gent., cap. 67; De Verit., q. 2, art. 12; Quodl. 12, q. 3]

AD DECIMUMTERTIUM sic proceditur, Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed

2. La logique veut que dans toute proposition conditionnelle, si l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent soit absolument nécessaire aussi; car l'antécédent est au conséquent ce que les principes sont à la conclusion, et les Derniers Analytiques nous enseignent que de principes nécessaires ne peuvent découler que des conclusions nécessaires. Or, cette proposition conditionnelle est vraie : Si Dieu a su que telle chose doit être, cette chose sera; car la science de Dieu n'a rapport qu'au vrai. Et l'antécédent de cette proposition est absolument nécessaire, d'abord parce qu'il est éternel¹; ensuite parce qu'il se réfère au passé². Donc le conséquent est aussi absolument nécessaire. Et ainsi, tout ce qui est su par Dieu en devient nécessaire, de sorte que la science de Dieu ne peut se porter sur du contingent.

scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est [art. 8]. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. PRÆTEREA, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem : ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1^o Poster. [cap. 6] probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera, « si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit » : quia scientia non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute : tum quia est æternum; tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Ergo quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

¹ Ce qui est toujours ne peut pas n'être point.

² Ce qui a été ne peut pas n'avoir pas été.

3. Du reste, comment tout ce qui est su par Dieu ne serait-il pas nécessairement, puisque tout ce qui est su par nous est nécessairement? [122] La science de Dieu n'est-elle pas plus certaine que notre science? Or d'aucun futur contingent il n'est vrai de dire qu'il est nécessairement : donc aucun futur contingent n'est objet de la science de Dieu.

CEPENDANT, le psaume 32^e dit de Dieu à l'égard des hommes : « Lui qui forme leur cœur à tous ; lui qui connaît toutes leurs actions ¹. » Or, les actions des hommes sont contingentes, puisqu'elles dépendent de leur libre arbitre. Dieu connaît donc les futurs contingents.

CONCLUSION : Du moment que Dieu connaît, ainsi qu'on l'a montré plus haut, non seulement ce qui jouit d'une existence actuelle, mais encore ce qui est en sa puissance ou en celle de la créature, et du moment que dans ce dernier cas

3. PRÆTEREA, omne scitum a Deo necesse est esse : quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei sit certior quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur in Ps. 32 [v. 15] : « Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum », scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendum quod, cum supra ostensum sit [art. 9] quod Deus sciat omnia non solum quæ sunt actu, sed quæ sunt in potentia sua vel creaturæ ; horum autem quedam sunt contingentia nobis futura ; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

¹ Le texte porte : *Lui qui est attentif à toutes leurs actions*, ce qui pourrait se comprendre autrement.

rentrent des faits contingents qui sont futurs pour nous, il s'ensuit que Dieu connaît des futurs contingents.

Pour éclaircir cette conclusion, il faut observer qu'un fait contingent peut être envisagé en un double état. D'abord en lui-même, au moment où il a acquis l'existence actuelle, et alors il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent; ni comme pouvant tourner en divers sens, mais comme déterminé à un certain résultat. Pour cette raison, il peut, pris ainsi, être l'infailible objet d'une connaissance certaine, par exemple tomber sous le sens de la vue, comme si je vois Socrate assis ¹. En second lieu, le fait contingent peut être envisagé dans sa cause; alors il est considéré comme futur, et de plus comme contingent, non encore déterminé à ceci ou à cela, vu que le contingent implique une aptitude à des résultats contraires. Dans ce cas, le fait contingent ne prête pas à une connaissance certaine. [123] En conséquence, celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une con-

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod jam actum est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens : neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic potest infallibiliter subdici certæ cognitioni utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum : quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in

¹ Dans les écoles du XIII^e siècle, cette phrase était traditionnelle : « Il est nécessaire que Socrate soit assis, quand il est assis. »

naissance conjecturale. [124] Mais Dieu, lui, connaît tous les faits contingents non seulement comme contenus dans leurs causes ; il les connaît aussi selon que chacun d'eux est actuellement réalisé en lui-même. Et bien que les faits contingents se réalisent tour à tour, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes tour à tour, comme nous pourrions le faire ; il les connaît simultanément, parce que sa connaissance, ainsi que son être, a pour mesure l'éternité. Or l'éternité, bien que réalisée toute ensemble, comprend tout le temps, ainsi qu'il a été dit. De sorte que tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu non pas seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les notions de toutes choses, ainsi que certains le prétendent [125] ; mais parce que son regard porte éternellement sur toutes choses telles qu'elles sont dans leur réalité présente à elle-même.

Il est donc manifeste que les faits contingents sont connus de Dieu infailliblement en tant que soumis au regard divin et comme placés en sa

causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse : æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est [quæst. 10, art. 2 et 4]. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentis, ut quidam dicunt : sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab æterno, prout sunt in sua præsentia.

Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter

présence, et cependant, à l'égard de leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents. [126]

SOLUTIONS : 1. La Cause première est assurément une cause nécessaire ; pourtant, tel de ses effets peut être contingent, s'il a une cause prochaine contingente. C'est ainsi que la germination d'une plante est un effet contingent, bien que la cause première de cette germination, le mouvement solaire, soit une cause nécessaire. De même, les choses contingentes que sait Dieu sont contingentes en raison de leur cause prochaine, bien que la science de Dieu, qui est leur cause première, soit une cause nécessaire. [127]

2. Le jeu de propositions en cause dans le second argument donne lieu à des opinions diverses. Les uns disent que cet antécédent : Dieu a su que tel fait contingent devait se produire, n'est pas nécessaire, mais contingent ; car, bien que signifié au passé, il se rapporte à l'avenir. Mais cela ne l'empêche pas d'être nécessaire ; car ce qui a eu rapport à l'avenir, il est nécessaire

a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui sua præsentialitate : et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem : sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam dicunt, quod hoc antecedens, « Deus scivit hoc contingens futurum », non est necessarium, sed contingens : quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. — Sed hoc non tollit ei necessitatem : quia

qu'il y ait eu rapport, alors même que parfois cet avenir ne se réalise pas. [128] — D'autres disent que l'antécédent discuté est contingent parce qu'il est un composé de nécessité et de contingence, comme cette proposition : Socrate est un homme blanc, est une proposition contingente. [129] Mais cela non plus ne signifie rien ; car quand on dit : Dieu a su que tel fait contingent se produirait, la contingence qui s'introduit dans la proposition n'en forme que la matière, non la teneur principale et formelle ; de sorte que cette contingence, aussi bien que la nécessité qui pourrait y être substituée, ne fait rien à la nécessité ou à la contingence de la proposition même, non plus qu'à sa vérité ou à sa fausseté. Il peut être aussi vrai que j'aie dit : L'homme est un âne, que ceci : Socrate court, ou : Dieu est. Il en est de même si je parle de nécessité ou de contingence.

Il faut donc avouer que cet antécédent est nécessaire absolument. Et alors certains disent :

id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, « Socratem esse hominem album. » — Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, « Deus scivit aliquid esse futurum contingens », contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis : unde ejus contingentia, vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse : hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse : et eadem ratio est de necessario et contingenti.

Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt,

Il ne s'ensuit pas que le conséquent soit lui aussi nécessaire absolument; car l'antécédent n'est ici que cause éloignée du conséquent, et ce conséquent est contingent en raison de sa cause prochaine. Mais cela ne prouve rien; car une proposition conditionnelle dont l'antécédent serait une cause éloignée nécessaire et le conséquent un effet contingent serait une proposition fausse, comme si je disais : Si le soleil se meut, l'herbe germera. [130]

Il faut donc s'exprimer autrement et dire ceci. Quand, dans l'antécédent d'une proposition conditionnelle, on introduit quelque chose qui a trait à une opération de l'âme, le conséquent doit être compris non quant à son existence objective, tel qu'il est en soi, mais selon qu'il est dans l'âme; car autre est l'être d'une chose en elle-même, autre son être dans l'esprit. Par exemple, quand je dis : Si l'âme conçoit quelque chose, ce quelque chose est immatériel, il faut comprendre que l'objet envisagé est immatériel dans l'intelligence, non en soi-même. De même, quand je dis : Si

quod consequens sit necessarium absolute : quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est : sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens : ut puta si dicerem, « si sol movetur, herba germinabit. »

Et ideo aliter dicendum est quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum esse quod est in anima : aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, « Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale », intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam, « si Deus

Dieu a su quelque chose, cela sera, le conséquent doit être compris selon qu'il est soumis à la science divine, à savoir selon qu'il appartient, pour elle, au présent, et sous ce rapport il est nécessaire, tout autant que son antécédent ; car tout ce qui est, dès là qu'il est, il est nécessaire qu'il soit, ainsi que le dit le Perihermenias. [131]

3. On dit : Ce que nous savons, nous, est nécessairement, dès le moment que nous le savons : à plus forte raison ce que Dieu sait. Mais le cas n'est pas le même, en cela, de nous et de Dieu. Ce qui se réalise dans le temps n'est connu de nous que dans le temps et selon la loi du temps, c'est-à-dire successivement ; mais cela même est connu de Dieu dans l'éternité, qui est au-dessus du temps et ne subit pas ses contraintes. Il en résulte que les futurs contingents, qui nous apparaissent à nous uniquement comme tels, ne peuvent pas être certains pour nous ; mais ils le sont pour Dieu, dont les conceptions sont dans l'éternité, hors la loi du temps. Il en est comme de celui qui marche dans un chemin et ne voit pas

scivit aliquid, illud erit », consequens intelligendum est, prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens : « Quia esse quod est, quando est, necesse est » ut dicitur in 1 Periherm. [cap. 9].

AD TERTIUM dicendum quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia ut talia sunt, certa esse non possunt : sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt eos, qui post eum venerunt : sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est : quia ea quæ in se sunt contingentia futura, sciri a nobis non possunt. Sed

ceux qui le suivent, alors que l'homme posté sur une hauteur, regardant tout le chemin, voit à la fois tous ceux qui y passent. De là vient que si nous savons vraiment quelque chose, il faut que ce quelque chose soit nécessaire en lui-même ; car de ce qui est contingent en soi-même, nous ne pouvons jamais savoir avec certitude qu'il se produira. Mais s'il s'agit des choses sues par Dieu, il faut sans doute qu'elles soient nécessaires en la forme qu'elles revêtent dans la science de Dieu et pour autant qu'elles tombent sous cette science ; mais non pas absolument et par rapport à leurs propres causes. En conséquence, cette proposition : Tout ce que Dieu sait existe nécessairement, a coutume d'être soumise à une distinction. Elle peut se rapporter à la chose même, ou bien à ce qu'on dit. Si on l'entend de la chose, la proposition est prise en un sens divisé¹ et elle est fausse ; car cela veut dire : Toute chose que Dieu sait est une chose nécessaire. Ou bien on l'entend de ce qui est dit ; alors la proposition est prise en un sens composé² et elle est vraie ; car cela signifie : Cette affirmation, qu'une chose est

ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est [in corp. art.] : non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. — Unde et hæc propositio, « omne scitum a Deo necessarium est esse », consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa : et est sensus, « omnis res quam Deus scit, est necessaria. » Vel potest intelligi de dicto : et sic est composita et vera ; et est sensus, « hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. »

¹ C'est-à-dire indépendamment de la condition : Si Dieu sait...

² C'est-à-dire en liaison avec la condition : Etant donné que Dieu sait.

quand elle est sue par Dieu, est une affirmation nécessaire.

Il en est qui objectent contre l'emploi de cette distinction en pareille matière. On peut l'admettre, disent-ils, quand il s'agit de formes attributives séparables de leur sujet ; si par exemple je dis : Ce qui est blanc peut être noir, cette proposition, fausse quant au dire, est vraie quant à la chose ; car la chose qui est blanche peut être noire, alors que cette assertion : Ce qui est blanc est noir, ne peut jamais être vraie. Mais quand il s'agit de formes attributives inséparables de leur sujet, la distinction susdite, affirment ces auteurs, n'est pas de mise ; car si je dis par exemple : le corbeau noir peut être blanc, la proposition est fausse dans les deux sens. Or, qu'une chose soit sue par Dieu, c'est là un attribut inséparable de cette chose ; car ce qui est su par Dieu ne peut en aucune manière être ignoré de lui. — A la vérité, cette instance serait recevable si le fait d'être connu par Dieu impliquait dans le sujet quelque disposition inhérente. Mais comme il s'agit uniquement d'un acte de Dieu en tant que connais-

Sed obstant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto ; ut si dicam, « album possibile est esse nigrum. » Quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera : res enim quæ est alba, potest esse nigra ; sed hoc dictum, « album est nigrum », numquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto, non habet locum prædicta distinctio ; ut si dicam, « corvum nigrum possibile est esse album » : quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re : quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. — Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico « scitum », importaret aliquam dispositionem rei scite subjecto inhærentem. Sed cum importet actum scientis,

sant, on peut attribuer au sujet en lui-même, bien qu'il soit toujours connu, quelque chose qui ne lui est pas attribué selon qu'il tombe sous l'acte de connaître. C'est ainsi que la qualité d'être matériel est attribuée à la pierre en elle-même et ne lui est pas attribuée selon qu'elle est intelligible. [132]

ARTICLE 14.

Dieu sait-il tout ce qu'on peut énoncer ?

DIFFICULTÉS : 1. Il répugne à la science de Dieu, semble-t-il, de contenir des énonciations. Si cela convient à notre esprit, c'est en raison du mode imparfait de notre connaissance, qui procède par composition et division de concepts [133]; mais dans l'intelligence divine, aucune composition n'est de mise.

2. De plus, toute connaissance a lieu par manière de représentation. Or, en Dieu, rien ne peut représenter une énonciation, vu que Dieu est absolument simple.

ipsi rei scitæ licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi : sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

ARTICULUS XIV.

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.

[*Infra*, q. 16, art. 5, ad 1; 1 *Sent.*, Dist. 38, art. 3; Dist. 41, art. 5; 1 *Cont. gent.*, cap. 58, ad 6; cap. 59; *De Verit.*, q. 2, art. 7]

AD DECIMUMQUARTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo non cognoscit enuntiabilia.

2. PRÆTEREA, omnis cognitio fit per aliquam simili-

CEPENDANT, on lit dans le psaume 93^e : « Dieu connaît les pensées des hommes. » Or dans les pensées des hommes, il y a des énonciations; par suite Dieu les connaît.

CONCLUSION : Puisque former des énonciations est au pouvoir de notre intelligence, et puisque Dieu connaît tout ce qui est en son propre pouvoir ou au pouvoir de sa créature, comme on l'a dit précédemment, c'est une nécessité que Dieu connaisse toutes les énonciations qu'il est possible de former. Mais, de même qu'il connaît les choses matérielles immatériellement et les choses composées simplement, Dieu connaît ce qui s'énonce non en forme d'énonciation, de telle sorte qu'il y ait dans son esprit une composition ou une division de concepts, comme il y en a dans les énonciations elles-mêmes; mais il connaît tout par un acte de simple intelligence, en atteignant l'essence de chaque chose. Il en est comme si nous-mêmes, sachant ce que c'est que l'homme, nous concevions par là même tout ce qui peut être attribué à

tudinem. Sed in Deo non est aliqua similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

SED CONTRA est quod dicitur in Ps. 93 [v. 2] : « Dominus scit cogitationes hominum. » Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPONDEO dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturæ, ut supra dictum est [art. 9 hujus quæst.]; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit

l'homme. Cela n'a pas lieu dans le cas de notre esprit, et notre esprit passe d'une notion à l'autre, parce que la forme intelligible représente chaque chose de telle sorte qu'elle ne peut simultanément en représenter une autre, et ainsi, en concevant ce qu'est l'homme, nous ne pouvons par ce fait seul concevoir les attributs qui lui conviennent; nous n'en prenons connaissance que pièce à pièce et successivement. C'est ce qui fait qu'ayant ainsi obtenu des notions diverses, nous devons les ramener à l'unité par composition et division, au moyen de propositions énonciatives. Mais la forme intelligible de l'intellect divin, qui est son essence, suffit à tout manifester. En concevant son essence, Dieu connaît donc les essences de toutes choses et tout ce qui peut s'y adjoindre comme attribut.

SOLUTIONS : 1. Ceci éclaire le premier doute; car l'objection proposée n'aurait de poids que si Dieu connaissait les énonciations sous forme

per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus; sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procede-

énonciative, c'est-à-dire en formulant lui-même des propositions.

2. Il en est de même du second cas; car le significat de toute énonciation est une certaine manière d'être, et ainsi Dieu, par son être qui est son essence même, est une représentation éminente de tout ce qui est signifié par nos énonciations.

ARTICLE 15.

*La science de Dieu est-elle soumise
au changement? [134]*

DIFFICULTÉS : 1. La connaissance prend son nom et ses qualifications de son rapport avec le connaissable; or ce qui implique relation avec la créature ne se dit de Dieu que dans le temps et varie selon les variations de la créature : donc la science de Dieu est soumise elle-même aux variations des créatures.

ret, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

AD SECUNDUM dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei : et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV.

Utrum scientia Dei sit variabilis.

[Infra q. 19, art. 7; 1 Sent., Dist. 38, art. 2 et 5; Dist. 39, q. 1, art. 1, ad 2; De Verit., q. 2, art. 5]

AD DECIMUMQUINTUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur¹ se-

¹ In ms. : *varie*.

2. En outre, tout ce que Dieu peut faire, il peut le savoir; or Dieu peut faire plus qu'il ne fait : il peut donc savoir plus qu'il ne sait, et ainsi sa science est soumise au changement en plus et en moins.

3. Un exemple confirme la chose. Dieu a su autrefois que le Christ naîtrait; mais maintenant, Dieu ne peut pas savoir que le Christ naîtra, puisque le Christ n'est plus à naître : donc Dieu ne sait pas tout ce qu'il a su, et ainsi sa connaissance paraît variable.

CEPENDANT, il est dit dans l'Épître de saint Jacques : Dieu « en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement. »

CONCLUSION : D'après nos précédentes déterminations, la science de Dieu est sa substance même. Comme donc sa substance est absolument immuable, ainsi que nous l'avons également montré, il y a nécessité que sa science soit tout à fait invariable.

cundum variationem creaturarum. Ergo et scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. PRÆTEREA, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari per augmentum et diminutionem.

3. PRÆTEREA, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum : quia Christus non est nasciturus. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

SED CONTRA est quod dicitur Jac. 11, [v. 17], quod « apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. »

RESPONDEO dicendum quod, cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet [art. 4, supra]; sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est [q. 9, art. 1], ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

SOLUTIONS : 1. Il est vrai que la connaissance est relative en connaissable et que des termes attribués à Dieu par rapport aux créatures, comme *Seigneur, Créateur* et autres semblables lui sont attribués dans la dépendance du temps ; mais c'est que ces termes impliquent relation à l'égard des créatures prises en elles-mêmes, et au contraire la connaissance implique relation aux créatures telles qu'elles sont en Dieu, vu qu'une chose est actuellement connue selon qu'elle est dans le sujet connaissant. Or les choses créées sont en Dieu sous une forme invariable, quoique en elles-mêmes elles soient variables. — On peut répondre encore, un peu différemment, que *Seigneur, Créateur*, etc. supposent des relations consécutives à des actes conçus comme transitifs, c'est-à-dire comme ayant pour terme les créatures mêmes, telles qu'elles sont en soi, et c'est pourquoi ces relations s'attribuent à Dieu d'une façon variable selon la variation des créatures. Au contraire, science, amour et autres termes semblables supposent des relations consécutives à des actes conçus comme immanents, et pour cette raison ils sont attribués à Dieu en dehors de toute variation. [135]

2. Dans le deuxième argument, l'objectant rai-

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus et creator, et hujusmodi important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt. Et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse : et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus scit etiam ea, quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quod

sonne mal. Assurément Dieu peut savoir tout ce qu'il fait; mais aussi tout ce qu'il peut faire et ne fait pas, il le sait : par conséquent, de ce qu'il peut faire des choses qu'il ne fait pas, on ne peut conclure qu'il puisse savoir plus qu'il ne sait. A moins toutefois qu'on ne l'entende de sa *science de vision*, en raison de laquelle il est dit connaître des choses qui se réalisent à un moment donné de la durée. [136] Mais si Dieu sait que des choses pourraient être et ne sont pas, ou que des choses qui sont pourraient ne pas être, il ne s'ensuit pas que sa connaissance soit variable, mais seulement qu'il connaît la variabilité des choses. Il n'y aurait variation dans la connaissance même que si Dieu, ayant ignoré d'abord quelque chose, venait à le savoir ensuite. Mais cela ne se peut pas; car Dieu, dans son éternité, sait tout ce qui est ou peut être en un temps quelconque, et dès là qu'on suppose quelque chose exister à un moment donné, il est nécessaire d'ajouter que Dieu l'a su éternellement. Par conséquent, on ne doit pas concéder que Dieu puisse savoir plus de choses qu'il

potest plura facere quam facit, non sequitur, quod posset plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ secundum aliquod tempus sunt in actu. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis : sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset cujus esse nesciret prius Deus et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest : quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in suo æterno scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat : quia hæc propositio implicat quod quandoque nesciverit et postea sciat.

n'en sait; car cette proposition supposerait que Dieu ignore d'abord et qu'il sait ensuite.

3. A ce qui est dit en confirmation touchant la naissance du Christ ou autres événements survenus dans le temps, les anciens nominalistes ont fait une réponse fautive. Ils ont dit : Ces trois propositions : Le Christ naît; le Christ naîtra; le Christ est né, ne signifient au fond qu'une même chose, à savoir la naissance du Christ [137], et il suit de là que tout ce qu'il a jamais su, Dieu le sait; car il sait maintenant que le Christ est né, ce qui, dans l'hypothèse, est le même objet de connaissance que ceci : Il naîtra. Mais cette opinion est fausse; d'abord parce que la diversité dans les termes d'une phrase crée de la diversité dans ce qui est énoncé; ensuite parce que dans ce cas, une proposition vraie à un moment donné serait indéfiniment vraie, ce que nie à bon droit le Philosophe. Cette phrase, dit-il : Socrate est assis, est vraie tant qu'il est assis; mais si Socrate se lève, la proposition devient fausse. — On doit donc concéder que cette proposition : Tout ce

AD TERTIUM dicendum quod antiqui Nominales¹ dixerunt idem enuntiabile esse, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum : quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod quidquid Deus scivit, sciat : quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum nasciturum. Sed hæc opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio, quæ semel est vera, semper esset vera : quod est contra Philosophum [in Prædicam. cap. I, de Substantia] qui dicit quod hæc oratio, Socrates sedet, vera est eo sedente, et eadem oratio falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod

¹ In ms. : *nominabiles*.

que Dieu a jamais su, il le sait, n'est pas vraie si on la rapporte aux choses énoncées. [138] Mais il ne s'ensuit pas que la science de Dieu soit variable. Car de même qu'aucune variation ne s'introduit dans la connaissance de Dieu du fait qu'il sait qu'une seule et même chose tantôt est et tantôt n'est pas : ainsi c'est sans aucune variation de la science divine que Dieu sait d'une chose qu'on énonce que tantôt elle est vraie et tantôt elle est fausse. Il n'y aurait là de variation dans la science de Dieu que si Dieu connaissait les choses qu'on énonce en la forme même où elles se trouvent dans les énonciations, à savoir en composant et divisant des concepts, comme le fait notre propre intellect. De là vient en effet que notre connaissance à nous est variable, soit du vrai au faux, comme si une chose ayant changé nous retenons à son égard l'opinion ancienne ; soit d'une opinion à une autre opinion, comme si, croyant d'abord quelqu'un assis, nous constatons ensuite qu'il n'est pas assis. Mais rien de tout cela ne peut se produire en Dieu.

hæc non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse ; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa teneamus : vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICLE 16.

Dieu a-t-il des choses une science spéculative?

DIFFICULTÉS : 1. Que la science de Dieu soit spéculative, c'est ce qui ne semble pas convenir au rôle de cette science. La science de Dieu est cause des choses, comme on l'a montré. Or une science spéculative n'est pas cause de ce qu'elle sait.

2. En outre, une connaissance spéculative s'obtient par abstraction à partir des choses concrètes, ce qui ne convient pas à la science de Dieu.

A L'OPPOSÉ, on pourrait dire ceci : Il convient d'attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus noble. Or la spéculation est plus noble que la pratique, comme le montre le Philosophe au début de la Métaphysique. Donc Dieu a des choses une connaissance spéculative.

ARTICULUS XVI.

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

[Infra, q. 34, art. 3 ; 1-2, q. 3, art. 5, ad 1 ;
1 Sent. in prol. ; De Verit., q. 3, art. 3]

AD DECIMUMSEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est [art. 8 hujus quest.]. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. PRÆTEREA, scientia speculativa est per abstractionem a rebus : quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

SED CONTRA, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa nobilior est quam practica, ut patet per Philosophum in 1 Metaph.

CONCLUSION : Notons d'abord que telle science est purement spéculative, telle autre purement pratique, et telle autre encore spéculative sous un certain rapport et pratique sous un autre. Pour s'en rendre compte, il faut observer qu'une science peut être dite spéculative de trois façons. Premièrement, en ce qui concerne les objets de la connaissance, si ce sont des choses qui échappent à l'action du sujet qui sait. Deuxièmement, quant à la façon de connaître, comme si un architecte étudie la maison en définissant ou analysant à son égard des concepts et en envisageant ses attributs abstraits. Procéder ainsi, c'est considérer spéculativement l'objet de la pratique; ce n'est pas y voir une chose à faire, attendu qu'une chose se fait en appliquant une forme à une matière, non en résolvant le composé en ses divers éléments formels, qui sont connus comme universels par l'esprit. Troisièmement, quant à la fin poursuivie; car, ainsi que le dit Aristote, « l'intelligence pratique diffère de l'intelligence spécula-

[cap. 1]. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

RESPONDEO dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua vero practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente : sicut scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi : ut puta si ædificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia prædicata ipsius. Hoc enim est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt : operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia

tive par la finalité. » [139] En effet, l'intelligence pratique a pour fin la fin même de l'action ; au contraire, la fin de l'intelligence spéculative est la considération de la vérité. De sorte que si un architecte se demande comment on peut faire une maison, mais sans se proposer un résultat effectif, uniquement pour s'instruire, ce sera, en ce qui concerne la fin, une pensée spéculative, toutefois en matière pratique. — Ceci posé, la connaissance qui est spéculative en raison de la chose connue est spéculative seulement ; celle qui est spéculative quant au mode ou quant à la fin est en partie spéculative et en partie pratique ; et quand elle est toute orientée vers les fins de l'action, elle est uniquement pratique.

En conséquence, il faut dire que Dieu a de lui-même une connaissance uniquement spéculative ; car il n'est pas, lui, matière d'action. Mais de tout le reste il a une connaissance à la fois spéculative et pratique. Spéculative, dis-je, quant au mode de sa conception ; car tout ce que nous concevons

formalia. Tertio, quantum ad finem : nam intellectus practicus differt a speculativo fine, ut dicitur in 3 de Anima [text. 15]. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis : finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Si ergo ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo, quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero est speculativa vel secundum modum vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum : ipse enim operabilis non est.

spéculativement, en combinant ou analysant des concepts, Dieu le connaît d'une façon infiniment plus parfaite. S'agit-il de ce qu'il peut faire, mais ne fait réellement en aucun temps, Dieu n'en a pas une connaissance pratique selon qu'une connaissance est appelée pratique du fait de sa fin ; il n'a, en ce sens-là, une connaissance pratique que de ce qu'il fait en un temps ou en un autre. Quant au mal, bien que Dieu n'en puisse être l'auteur, il n'en tombe pas moins, comme le bien, sous sa connaissance pratique, pour autant que Dieu le permet, l'empêche ou y introduit un ordre. C'est ainsi que les maladies sont un objet de connaissance pratique pour le médecin, dont l'art s'applique à les guérir.

SOLUTIONS : 1. Ce qu'on dit de la science de Dieu cause des êtres est exact, mais ne répond pas à tout. La science de Dieu n'est pas cause de Dieu, qui est pourtant un objet de connaissance pour lui-même. Elle est cause de tout le reste ; mais encore avec une différence essentielle ; car

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum : quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quæ quidem potest facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit, seu ordinat ea : sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod scientia Dei est

elle n'est cause effectivement que des êtres qui effectivement viennent à l'être, en un temps ou en un autre. Quant au reste, elle est une cause virtuelle, à savoir touchant ce qu'elle peut faire et qui pourtant ne se fera jamais.

2. On dit que la science spéculative nous vient des objets ; mais cela ne convient pas à la science spéculative en raison de sa nature ; cela lui convient accidentellement, en tant qu'elle est humaine.

Quant à l'objection en sens contraire¹, il faut y répondre ceci. S'agit-il des objets de l'action, on n'en peut avoir une connaissance parfaite sans les connaître précisément sous ce rapport, en tant qu'ils sont des objets d'action. Comme donc la science de Dieu est parfaite de toute manière, Dieu doit connaître ce qu'il fait en tant qu'il le fait, au lieu d'en avoir une connaissance uniquement spéculative. Mais cela ne lui retire rien de la noblesse qu'on attribue à la science spéculative ; car c'est en lui-même que Dieu voit tout ce

causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum : quorundam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt ; quorundam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

AD SECUNDUM dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea, quæ sunt a se operabilia, inquantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate specula-

¹ L'argument *sed contra* voulait prouver trop ; S. Th. le ramène à de justes bornes.

qui n'est pas lui, et il se connaît lui-même d'une connaissance spéculative, de telle sorte que dans la connaissance spéculative qu'il a de lui-même, il a une connaissance à la fois spéculative et pratique de tout le reste.

tivæ scientiæ : quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUESTION 15

DES IDÉES.

Après avoir étudié la science de Dieu, il nous reste à parler des Idées. Et à ce sujet trois questions se posent : 1. Les Idées existent-elles? — 2. Y a-t-il plusieurs Idées ou une seule? — 3. Y a-t-il des Idées de toutes choses que Dieu connaît?

ARTICLE 1.

Les Idées existent-elles?

DIFFICULTÉS : 1. Denys affirme que Dieu ne connaît pas les choses au moyen d'idées. Or, on ne suppose des Idées en Dieu qu'en vue de la connaissance des choses : il n'y a donc pas lieu de retenir cette théorie inutile.

QUÆSTIO XV.

DE IDEIS.

Post considerationem scientiæ Dei, restat considerare de ideis.

Et circa hoc quærentur tria : 1. An sint ideæ. — 2. Utrum sint plures, vel una tantum. — 3. Utrum sint omnium, quæ cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS I.

Utrum ideæ sint.

[Infra, q. 44, art. 3; 1 Sent., Dist. 36, q. 2, art. 1;
De Verit., q. 3, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius in lib. Div. Nom. [cap. 7, a med. lect. 3], quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res; non ergo sunt ideæ.

2. N'avons-nous pas dit nous-même que Dieu connaît tout en soi? Or il ne se connaît pas au moyen d'une idée; il se connaît lui-même par lui-même¹ : il doit en être ainsi de tout le reste.

3. D'ailleurs, les Idées ne sont conçues que comme principe de connaissance ou d'action; or pour ce double rôle l'essence divine suffit; car elle est un principe éminent de connaissance et d'action à l'égard de toutes choses. Il n'y a donc nulle nécessité de supposer des Idées.

CEPENDANT, saint Augustin écrit : « La doctrine des Idées est si féconde, que sans la comprendre nul ne peut devenir sage. »

CONCLUSION : Il est nécessaire de supposer des Idées dans l'esprit divin. [140] Idée, en grec, c'est ce que nous appelons en latin *forma*. Par Idées, on entend donc la forme des choses existant hors des choses mêmes. Or la forme d'une chose, en dehors d'elle, peut se voir attribuer deux rôles : ou servir d'exemplaire à ce dont elle est dite la forme, ou être à son égard

2. PRÆTEREA, Deus in seipso cognoscit omnia², ut supra dictum est [q. 14, art. 5]. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. PRÆTEREA, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ. [q. 46, parum a princ.] : « Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. »

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas.

¹ *Ideæ* enim græce, latine forma dicitur : unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum, per se existentes.

¹ Voir qu. 14, art. 3 — ² In ms. : *alia*.

un principe de connaissance, comme on dit que les formes des êtres connaissables sont dans l'être qui les connaît. Et c'est à la fois sous ces deux rapports qu'il est nécessaire de supposer des Idées.

En voici la preuve. En toutes choses qui ne naissent pas au hasard, il y a nécessité que la forme de l'être engendré soit la fin de la génération. Or l'agent n'agirait point en vue de la forme, s'il n'avait en lui la représentation de cette forme. Mais cela peut avoir lieu de deux façons. En certains agents, la forme de la chose à faire préexiste selon son être naturel; c'est le cas des êtres qui agissent par nature, comme l'homme engendre l'homme et le feu engendre le feu. D'autres possèdent la forme selon son être intelligible [141], comme les agents intelligents. C'est ainsi que la représentation de la maison est dans l'esprit de l'architecte. Et la forme, en ce dernier cas, peut être appelée l'idée de la maison, parce que l'homme de l'art entend rendre la maison semblable à la forme que son esprit a conçue.

Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas.

Quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est esse formam finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit similitudo rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest

Comme donc ce monde n'est pas le fait du hasard, mais procède de Dieu qui agit par son intelligence, ainsi qu'on le verra, il est nécessaire de supposer dans l'esprit divin une forme à la ressemblance de laquelle soit fait le monde, et c'est en cela que consiste la notion d'Idée. [142]

SOLUTIONS : 1. Il est certain que Dieu ne conçoit pas les choses au moyen d'une idée existant hors de lui-même. Déjà Aristote reprenait, à cet égard, la doctrine de Platon, qui imaginait des Idées existantes par elles-mêmes, au lieu d'en faire un attribut de l'intellect. Et c'est ce qu'entend écarter le texte qu'on nous oppose.

2. On accorde également que Dieu connaît par sa propre essence et lui-même et toutes choses ; mais entre ces deux cas il y a une différence. L'essence de Dieu est à l'égard des créatures un principe opérant ; elle ne l'est pas pour Dieu même, et c'est pourquoi cette essence divine prend le caractère d'Idée.

dici idea domus : quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, [q. 46, art. 1] necesse est quod in mente divina sit forma, ad cuius similitudinem mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles [lib. 3 Metaph., text. 10, usque ad fin. lib.] improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem ipsius : et ideo habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

3. On n'en concède pas moins que l'essence divine ne soit un principe suffisant de connaissance et d'action à l'égard de toutes choses ; mais aussi l'Idée, en Dieu, n'est-elle pas autre chose que son essence même, car c'est selon son essence que Dieu est un exemplaire de toutes choses.

ARTICLE 2.

Y a-t-il plusieurs Idées ?

DIFFICULTÉS : 1. Comment admettre plusieurs Idées, après que nous avons dit : L'Idée, en Dieu, est l'essence divine elle-même ? L'essence divine est une.

2. Nous avons dit encore que l'Idée est un principe de connaissance et d'action ; mais cela est vrai également de l'art, de la sagesse. Or, en Dieu, il n'y a ni plusieurs arts ni plusieurs sagesse.

3. Que si l'on dit : Les Idées se multiplient en raison des rapports qu'entretient l'essence divine

AD TERTIUM dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo rerum omnium. Unde idea in Deo nihil est aliud quam ejus essentia.

ARTICULUS II.

Utrum sint plures ideæ.

[1 Sent., Dist. 36, q. 2, art. 2 ; 1 Cont. gent., cap. 54 ; De Verit., q. 3, art. 2 ; Opusc. 9, cap. 66]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea.

2. PRÆTEREA, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. PRÆTEREA, si dicatur quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra :

avec diverses créatures, on peut objecter ainsi : La pluralité des Idées est éternelle ; quand donc on suppose des Idées multiples et des créatures temporelles, tout en disant que c'est par relation avec les créatures que les Idées se multiplient, ne voit-on pas qu'on fait le temporel cause de l'éternel ?

4. Un dilemme confirme la chose. Ou bien les relations dont on parle ne sont réelles que dans la créature, ou elles sont réelles aussi en Dieu. Si elles ne le sont que dans la créature, la multiplicité des Idées, dont on dit qu'elle s'explique uniquement par ces relations, ne sera pas éternelle. Si les relations sont réellement en Dieu, il s'ensuit qu'il y a en Dieu une pluralité réelle, en dehors de la pluralité des Personnes, et cela contredit saint Jean Damascène, qui s'exprime ainsi : « Dans la Divinité, tout est un, sans préjudice de ce qui n'est pas engendré, de ce qui est engendré et de ce qui procède ¹. »

CEPENDANT, on lit dans saint Augustin : « Les

Idearum pluralitas est ab æterno. Sed ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. PRÆTEREA, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum respectus. Si autem sunt realiter in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum : quod est contra Damascenum, dicentem in lib. I de Fide Orth. [cap. 9, 10 et 11] quod « in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem et processionem. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit lib. 83 QQ.

¹ A savoir le Père, le Fils et l'Esprit.

Idées sont comme les formes premières ou les notions permanentes et immuables des choses. Elles ne sont point formées; elles sont éternelles et toujours les mêmes, et la divine intelligence les contient. Mais tandis qu'elles-mêmes ni ne commencent ni ne finissent, c'est d'après elles qu'on dit formé tout ce qui peut commencer et finir, tout ce qui, de fait, commence et finit. »

CONCLUSION : Il y a nécessité de supposer des Idées multiples. Pour le faire voir, il faut observer qu'à l'égard de tout effet, ce qui est la fin dernière, c'est cela qui est proprement voulu de l'agent principal : tel l'ordre de l'armée, voulu par le chef. [143] Or, ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel, comme on le voit dans la Métaphysique d'Aristote. C'est donc l'ordre de l'univers qui est proprement voulu de Dieu, et cet ordre ne provient pas, à titre accidentel, des entreprises d'agents successifs, comme le prétendent certains. [144] Pour ces penseurs, Dieu a créé un premier être seulement;

[q. 46, a med.] : « *Ideæ sunt principales quædam formæ vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.* »

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Id autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in 11 Metaph. [text. 52]. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium : prout qui

celui-ci en a créé un second, et ainsi de suite jusqu'à la multitude actuelle. Selon cette opinion, Dieu n'aurait l'idée que de l'être premier créé. Mais si l'objet de la création est proprement l'ordre même du monde; si c'est cela que Dieu entend faire, il faut que Dieu ait l'idée de l'ordre universel. [145] Or, on ne peut concevoir un tout sans avoir la conception précise des éléments qui constituent ce tout; par exemple, un constructeur ne peut imaginer sa maison sans se représenter clairement chacune des parties. Il faut donc que dans l'esprit divin se trouvent les propres notions ou représentations de toutes choses. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Dieu a créé toutes choses conformément à des idées propres à chacune d'elles », et il s'ensuit donc qu'il y a, en Dieu, une pluralité d'Idées.

Comment cela ne répugne point à la simplicité divine, c'est ce qu'il est facile de voir, si l'on observe que l'idée d'une œuvre est dans l'esprit de l'opérateur comme un objet de contemplation, non comme la forme intellectuelle au moyen de

dam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo : secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur : sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ. [q. 46, post med.] quod « singula propriis rationibus a Deo creata sunt. » Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repu-

laquelle il contemple et qui joue, elle, le rôle de principe déterminant à l'égard de l'intellect d'abord en puissance et ensuite en acte. Dans l'esprit de l'architecte, la forme de la maison est une chose qu'il conçoit, et à la ressemblance de cette chose il donnera forme à la maison dans la matière dont elle sera faite. Or, il n'est pas contraire à la simplicité de l'intelligence divine qu'elle conçoive beaucoup de choses, mais seulement que plusieurs formes intellectuelles prétendent déterminer cette intelligence divine. [146] En conséquence, ce qu'on dit, c'est qu'il y a dans l'esprit divin une multiplicité d'idées, mais à titre d'objets connus de lui.

On peut ainsi se représenter la chose. Dieu connaît parfaitement son essence; il la connaît donc sous tous les aspects qu'elle offre à la connaissance. Or cette essence peut être connue non seulement quant à son existence propre, mais selon qu'elle est susceptible de participation en manière de ressemblance par les créatures. Mais chaque créature a sa nature propre, et la tient de

gnat, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat : sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa¹. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit : unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in

¹ In ms. : *ipso*.

la manière spéciale dont elle participe à la ressemblance de l'essence divine. Ainsi, quand Dieu connaît sa propre essence comme susceptible d'imitation en telle forme particulière par telle créature, il la connaît comme propre notion, exemplaire ou Idée de cette créature, et ainsi des autres. On voit donc avec évidence que Dieu conçoit une pluralité de notions se rapportant en propre à une pluralité de choses, et c'est là ce qu'on entend par une pluralité d'Idées.

SOLUTIONS : 1. On ne dit par là rien qui offense l'unité de Dieu ; car ce qu'on appelle Idée ne désigne pas l'essence divine en tant qu'essence, mais en tant qu'exemplaire ou propre notion de telle ou telle chose. Pour autant donc que Dieu, en sa seule essence, conçoit plusieurs notions se rapportant à des choses diverses, on lui attribue diverses Idées.

2. Quand on met en avant la sagesse et l'art divins, qui, dit-on, ne prêtent à aucune pluralité, on néglige une différence essentielle. La sagesse et l'art signifient ce par quoi Dieu conçoit ; l'Idée,

se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit essentiam suam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod idea non nominat essentiam divinam, inquantum essentia est, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

AD SECUNDUM dicendum quod sapientia et ars

ce qu'il conçoit. Or Dieu, par un principe unique, conçoit des choses diverses, et non seulement selon que ces choses existent en elles-mêmes, mais selon qu'elles sont un objet pour l'intelligence, et c'est là concevoir de multiples notions des choses. Il en est comme de l'architecte. Quand celui-ci envisage la forme de la maison telle qu'elle est dans la matière, on dit qu'il connaît une maison ; quand il imagine la même forme comme un objet de spéculation, et dès là qu'il conçoit la conception qu'il en a, on dit qu'il conçoit l'idée ou l'archétype d'une maison. Or, Dieu non seulement connaît la multitude des choses au moyen de son essence ; mais il connaît qu'il connaît cette multitude par son essence. Cela revient à dire qu'il conçoit une pluralité de notions se rapportant aux choses, ou encore que dans son intellect il y a des idées diverses qui jouent le rôle d'objets contemplés.

3. On voit par là que ce sont bien les rapports de l'essence divine aux créatures qui multiplient les Idées, comme le suppose l'argument troisième ;

significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod intelligit. Deus autem uno intelligit multa ; et non solum [secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt ; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum : dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum]¹ intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum ; vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

AD TERTIUM dicendum quod hujusmodi respectus,

¹ In ms. : omitt. hæc parent. propter homot.

mais ces rapports ne sont pas causés par les choses ; ce sont des objets de l'esprit : leur cause est donc l'intellect divin selon qu'il compare l'essence divine à des choses diverses.

4. Et il s'ensuit que ces rapports ne sont pas non plus dans les choses créées, mais en Dieu. D'ailleurs, ce ne sont pas là des relations réelles, telles que les relations par lesquelles se distinguent les divines Personnes ; ce sont des rapports conçus par Dieu.

ARTICLE 3.

*Y a-t-il des Idées de toutes les choses
que Dieu connaît ?*

DIFFICULTÉS : 1. On le croirait impossible, à envisager simplement ce qui suit. L'Idée du mal n'est pas en Dieu ; si elle y était, il y aurait en Dieu du mal. [147] Or le mal est connu de Dieu : donc il n'y a pas en Dieu des Idées pour tout ce qu'il connaît.

quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

AD QUARTUM dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.

ARTICULUS III.

Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

[1 Sent., Dist. 36, q. 2, art. 3 ; Dist. 1, q. 1, art. 2 corp. ;
De Verit., q. 3, art. 3, 4, 5, 6, 7, 8]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo : quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ.

2. Autre observation. Nous avons dit que Dieu connaît même ce qui n'est pas, même ce qui ne sera jamais et n'a jamais été. Or, de tout cela il n'y a pas d'Idées; car Denys écrit : « Ces exemplaires représentent des volontés divines, par lesquelles sont déterminées et formées toutes choses. »

3. Dieu connaît également la matière première; or la matière première ne peut pas avoir d'Idée qui lui corresponde, puisqu'elle n'a aucune forme.

4. Enfin, Dieu connaît évidemment, outre les espèces des choses, leurs genres, les êtres singuliers qui les participent, les accidents qui les affectent. Or de tout cela, selon Platon, il n'y a pas d'Idées, et Platon est le premier inventeur des Idées, comme l'observe saint Augustin.

CEPENDANT, les Idées sont des notions qui se trouvent dans l'esprit divin, comme on le voit par saint Augustin. Or, de tout ce qu'il conçoit, Dieu a une notion propre et spéciale : donc il en a l'Idée.

2. PRÆTEREA, Deus cognoscit ea quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est [art. 9 præc. quæst.] Sed horum non sunt ideæ : quia Dionysius dicit in lib. de Div. Nom. [cap. 5] quod « exemplaria sunt divinæ voluntatis, determinativæ et effectivæ rerum. » Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. PRÆTEREA, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. PRÆTEREA, constat quod Deus scit non solum species, sed genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis, qui primus introduxit ideas, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. [q. 46]. Non igitur omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

SED CONTRA, ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet [in cit. q. 46, post

CONCLUSION : Puisque les Idées ont été conçues par Platon comme des principes de connaissance et de génération des choses, elles doivent se rapporter à ce double objet, une fois logées par nous dans l'intelligence divine. Selon que l'Idée est un principe formateur des choses, on peut la dire un exemplaire ou un modèle, et elle a rapport à la connaissance pratique. Selon qu'elle est un principe de connaissance, on l'appelle proprement une notion, et elle peut se rapporter en outre à la connaissance spéculative. En conséquence, l'Idée, au titre d'exemplaire, a rapport à tout ce que Dieu fait en un temps quelconque; mais comme principe de connaissance, elle concerne tout ce que Dieu connaît, ne fût-il réalisé en aucun temps, et à ce que Dieu connaît elle a rapport pour autant que Dieu l'envisage dans sa notion propre, et selon qu'il y voit un objet de spéculation.

SOLUTIONS : 1. On nous oppose le mal. Mais

med.] Sed omnium quæ cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit habet ideam.

RESPONDEO dicendum quod, cum idea a Platone poneretur principium cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, ut in mente divina ponitur. Et secundum quidem quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie ratio dicitur, et potest etiam ad speculativam scientiam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod malum cognoscitur

le mal n'est pas connu de Dieu par une notion qui lui soit propre; il est connu par la notion du bien, dont il est la privation. C'est pourquoi le mal n'a pas d'Idée en Dieu, que l'Idée soit envisagée comme exemplaire ¹ ou qu'elle le soit comme notion.

2. S'agit-il de ce qui n'existe point, de ce qui n'a jamais existé et n'existera jamais, Dieu n'en a pas une connaissance pratique, si ce n'est comme objet possible de sa puissance. Il n'y a donc pas en Dieu d'Idée de ces choses, à considérer l'Idée comme un exemplaire, mais seulement à la considérer comme notion.

3. Platon, au dire de certains commentateurs, supposait la matière incréée; il s'ensuivait qu'il n'y avait pas pour lui d'Idée de la matière, mais que l'Idée était cause des êtres concurremment avec la matière. [148] Nous qui pensons que la matière est créée de Dieu, non sans forme toutefois, nous devons dire que la matière a son Idée

a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet ideam in Deo, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

AD SECUNDUM dicendum quod eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

AD TERTIUM dicendum quod Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam : et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem ideam materia in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia

¹ Ce qui supposerait que Dieu est cause du mal.

en Dieu; mais cette Idée n'est pas autre que celle du composé matériel; car la matière, par elle-même, n'a pas d'être, et elle est inconnaissable. [149]

4. Quant aux genres, aux individus et aux accidents, voici ce qu'on en peut dire. Les genres ne peuvent pas avoir d'Idée autre que celle de l'espèce où ils se réalisent, si par Idée on entend un exemplaire; car le genre ne se réalise jamais autrement que dans une certaine espèce. Il en est de même des accidents inséparables de leur sujet, vu qu'ils se réalisent toujours avec ce sujet. Au contraire, les accidents qui surviennent après coup comportent une Idée spéciale, et on le comprend par l'observation suivante. L'homme de l'art qui a conçu la forme d'une maison réalise avec cette forme toutes les particularités accidentelles que comporte le premier établissement de son œuvre; mais ce qu'il ajoute à la maison déjà faite, comme les tableaux ou autres ornements accessoires, suppose de sa part une nouvelle détermination. — S'agit-il des individus,

secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

AD QUARTUM dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar : quia numquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum : quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quæ a principio concomitantur domum : sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei : tum quia individuantur singularia per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam

Platon ne leur accordait pas d'Idée en dehors de celle de l'espèce, et cela pour deux raisons : d'abord parce que les êtres singuliers sont individués par la matière, qu'il supposait incréée et cause des choses avec les Idées, ainsi qu'on l'assure [150]; ensuite, parce qu'à ses yeux l'intention de la nature s'arrête aux espèces, et que les individus n'en procèdent que pour le salut de l'espèce. Mais la Providence ne s'étend pas seulement aux espèces; elle enveloppe les individus, comme nous le verrons plus loin.

dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ sistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicitur [q. 22, art. 3].

QUESTION 16.

DE LA VÉRITÉ.

La science étant relative à la vérité, il faut nous demander, après l'étude de la science de Dieu, ce qu'il en est de la vérité. A ce sujet s'offrent huit objets de recherche : 1. La vérité est-elle dans les choses, est-elle seulement dans l'intelligence? — 2. Est-elle seulement dans l'intelligence selon que l'intelligence combine et divise des concepts? — 3. Des rapports entre le vrai et l'être. — 4. Des rapports entre le vrai et le bien. — 5. Dieu est-il vérité? — 6. Toutes choses sont-elles vraies d'une vérité unique ou multiple? — 7. De l'éternité de la vérité. — 8. De son immutabilité.

ARTICLE 1.

La vérité est-elle uniquement dans l'intelligence?

DIFFICULTÉS : 1. Il semblerait que la vérité,

QUÆSTIO XVI.

DE VERITATE.

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de Veritate inquirendum est.

Circa quam quærantur octo : 1. Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. — 2. Utrum sit in intellectu componente et dividente. — 3. De comparatione veri ad ens. — 4. De comparatione veri ad bonum. — 5. Utrum Deus sit veritas. — 6. Utrum omnia sint vera una veritate, vel pluribus. — 7. De æternitate veritatis. — 8. De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum veritas sit tantum in intellectu.

[1 Sent., Dist. 39, q. 5, art. 5 ad 7; De Verit.,
q. 1, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod veritas

au lieu d'être uniquement dans l'intelligence, fût plutôt dans les choses. En effet, saint Augustin, dans les Soliloques, rejette cette définition du vrai : « Le vrai est ce que l'on voit » ; car, dit-il, dans ce cas, les pierres qui se trouvent dans les profondeurs de la terre ne seraient pas de vraies pierres, puisqu'elles ne se voient pas. Il repousse également cette autre définition : « Le vrai est ce qui est tel qu'il apparaît au sujet connaissant, si ce sujet veut et peut le connaître ; car dans ces conditions rien ne serait vrai, au cas où personne ne pourrait le connaître. Et lui-même définit ainsi le vrai : « Le vrai, c'est ce qui est. » Il semble donc que la vérité soit dans les choses, non dans l'intelligence.

2. En outre, tout ce qui est vrai, est vrai par emprunt à la vérité. Si donc la vérité est uniquement dans l'intelligence, rien ne sera vrai que selon qu'il est conçu par l'intelligence, et nous

non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in 2 lib. Soliloq. [cap. 5] reprobatur notificationem veri, « Verum est id, quod videtur : quia secundum hoc, lapides in altissimo terræ sinu, non essent veri lapides quia non videntur. » Reprobat etiam [eod. lib.] istam : « Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere : quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. » Et definit sic verum : « Verum est id quod est ». Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. PRÆTEREA, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in solo intellectu, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur : quod est error philosophorum antiquorum, ut patet in 11 Metaph. [text. 6, et lib. 4, a text. 19, usque ad 25], qui dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera : cum contradictoria simul a diversis videantur esse vera.

tombons dans l'erreur des anciens philosophes qui disaient : Tout ce qui apparaît est vrai¹. D'où il s'ensuit que des jugements contradictoires sont également et simultanément vrais; car à diverses personnes paraissent vraies des choses contradictoires.

3. Ce qui est cause des caractères d'une chose possède plus qu'elle ces caractères, ainsi que le disent les Derniers Analytiques. Or, qu'une chose soit ou ne soit pas, c'est la cause que l'opinion ou la parole concernant cette chose soit vraie ou fausse, comme le dit Aristote dans les Catégories. Donc la vérité est dans ces choses plus qu'elle n'est dans l'intelligence.

CEPENDANT, le Philosophe dit : « Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'intelligence. »

CONCLUSION : Voici la solution de ce doute. On appelle bien ce à quoi tend l'appétit : ainsi l'on appelle vrai ce vers quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétition et

3. PRÆTEREA, « propter quod unumquodque, et illud magis », 1 Poster. [text. 5]. Sed ex eo, quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Prædicam. [cap. 1, de Substantia, non procul a fin.]. Ergo veritas magis est in rebus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit 6 Metaph. [text. 8] quod verum et falsum non sunt in rebus sed in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter intellectum et appetitum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in co

¹ Il s'agit des sceptiques grecs.

l'intellection ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance se réalise par l'introduction du connu dans le sujet connaissant, et l'appétition au contraire suppose que le sujet s'incline et se porte vers la chose désirée. Il s'ensuit que le terme du mouvement de l'appétit, qui est le bien, se trouve dans la chose désirable: mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, a son siège dans l'intelligence.

Toutefois, de même que le bien est dans la chose sans doute, mais en raison du rapport de cette chose avec l'appétit, de telle sorte que la qualification de bien dérive de la chose appétible à l'appétit lui-même, ce qui fait appeler bon un appétit du bien : ainsi, le vrai étant dans l'intelligence selon que l'intelligence s'adapte à la chose, il y a nécessité que le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte en quelque manière à l'intelligence.

Mais la chose objet de l'intelligence peut se rapporter à l'intelligence soit essentiellement, soit

gnoscente : appetitus autem secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonus, est in re appetibili : sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod dicitur appetitus bonus, prout est boni : ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secun-

à titre accidentel. Elle se rapporte essentiellement à l'intelligence dont dépend son être ; elle se rapporte accidentellement à l'intelligence qui trouve en elle du connaissable. Comme si nous disions que la maison a un rapport essentiel à l'intelligence de son architecte, et un rapport accidentel aux intelligences dont elle ne dépend point. Or, une chose ne se juge pas en considération de ses caractères accidentels, mais en raison de ses caractères essentiels. On dira donc une chose vraie, absolument parlant, par comparaison avec l'intelligence dont elle dépend. De là vient que les productions de l'art sont dites vraies par rapport à notre intelligence à nous, et par exemple une maison a sa vérité quand elle revêt la forme d'art qui a été conçue par son architecte ; une parole est vraie quand elle manifeste une pensée vraie. De même, les choses naturelles se voient attribuer leur vérité selon qu'on les juge conformes aux conceptions de l'intelligence divine ; on appelle une vraie pierre, celle qui a la

dum suum esse : [per accidens autem ad intellectum ¹], a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus : quod domus comparatur ad intellectum artificis : per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod est ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum : dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis ; dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina : dicitur enim verus

¹ In ms. : omitt.

nature propre à une pierre, telle que l'a préconçue l'intelligence de Dieu. — Ainsi donc, la vérité est principalement dans l'intelligence; elle est à titre secondaire dans les choses, selon que les choses sont en rapport avec l'intelligence comme avec leur principe.

C'est à ces causes qu'on a pu donner de la vérité des définitions diverses. Saint Augustin, dans son traité de la Vraie Religion la définit ainsi : « La vérité est la manifestation de ce qui est. » Saint Hilaire dit de son côté : « Le vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être » : double définition se rapportant à la vérité dans l'intelligence. — Touchant la vérité des choses rapportées à l'intelligence, on peut citer cette autre définition de saint Augustin : « La vérité est la parfaite similitude de chaque chose avec son principe, sans nulle dissemblance », et celle-ci de saint Anselme : « La vérité est une rectitude constatée par l'esprit »; car cela est droit ou correct qui concorde avec son principe. On cite

lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus in lib. de Vera Relig. [cap. 36] dicit quod « veritas est, qua ostenditur id quod est. » Et Hilarius dicit in lib. 5 de Trin. [ante med.], quod « verum est declarativum aut manifestativum esse. » Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de Vera Relig. [ibid. ut supra] : « Veritas est firma similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est. » Et quædam definitio Anselmi, in dialogo de Verit. [cap. 12] : « Veritas est rectitudo sola mente percepti-

encore cette définition d'Avicenne : « La vérité de chaque chose consiste dans la propriété de son être tel qu'il lui a été attribué. » Quant à ce qu'on dit, que la vérité est une égalité entre le réel et l'intelligence, c'est une définition qui peut se rapporter aux deux cas. [151]

SOLUTIONS : 1. Dans les textes qu'on nous oppose, saint Augustin parle de la vérité des choses, et il en exclut le rapport de cette vérité avec notre esprit à nous ; car ce rapport est accidentel, et ce qui est accidentel doit être exclu de toute définition.

2. Ce que nous objecte le second argument s'adresse en réalité à d'autres. Les anciens philosophes¹ n'attribuaient pas comme nous à une intelligence première les essences des choses naturelles ; ils y voyaient un effet du hasard, et comme d'autre part ils se rendaient compte du rapport qu'il y a entre le vrai et l'intelligence, ils

bilis. » Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ : « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. » Quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei ; et excludit a ratione hujus veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

AD SECUNDUM dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu : et quia considerabant quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quæ (Philosophus) prosequitur

¹ Saint Thomas entend ces philosophes présocratiques ou'il appelle souvent ailleurs les anciens naturalistes.

se voyaient forcés de concevoir la vérité des choses par rapport à notre intelligence à nous ; d'où toutes sortes d'inconvénients que dénonce Aristote au 4^e livre de la Métaphysique. Mais ces inconvénients ne courent plus, si nous établissons que la vérité des choses consiste dans leur rapport avec l'intellect divin. [152]

3. Il est certain que la vérité de notre intelligence est causée par les choses ; mais il ne s'ensuit pas que la notion de vérité se réalise d'abord dans les choses, pas plus que la santé n'est dans la potion avant d'être dans le vivant. C'est la vertu active de la potion, non sa « santé » qui guérit ; car il s'agit là d'un agent non univoque, où l'effet produit ne se retrouve pas selon sa propre nature. De même, c'est l'être des choses, et non leur vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence. Aussi Aristote dit-il qu'une opinion ou une parole est vraie en raison de ce que la chose est, et non parce que la chose est vraie. [153]

in 4 Metaph. [loco cit. in arg.] Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

AD TERTIUM dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per primo inveniatur ratio veritatis : sicut nec in medicina per primo invenitur ratio sanitatis quam in animali ; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit [loco cit. in arg.], quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

ARTICLE 2.

La vérité est-elle dans l'intelligence selon que l'intelligence combine et divise des concepts?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que la vérité convienne à l'intelligence uniquement dans ce rôle; car pour le Philosophe, lorsque l'intelligence se forme une simple conception des choses, il en est d'elle comme du sens percevant son propre objet sensible; l'un et l'autre, dit-il, est toujours vrai. Or ni l'un ni l'autre, en ce cas, ne combine ni ne divise.

2. De son côté, Isaac, dans son livre des définitions, dit que la vérité est une exacte correspondance entre la réalité et l'intelligence; or si l'intelligence qui combine des propositions peut ainsi se conformer aux réalités, il en est de même de l'intelligence concevant de l'incomplexe¹; il

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

[1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 1, ad 7;
De Verit., q. 1, art. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima [text. 26], quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

2. PRÆTEREA, Isaac dicit in lib. de Definitionibus, quod veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut

¹ C'est-à-dire de simples concepts, sans nul jugement, sans nulle proposition.

en est de même du sens quand il perçoit une chose telle qu'elle est.

CEPENDANT, Aristote l'affirme, touchant l'objet des simples concepts et la simple nature des choses, il n'y a pas de vérité, soit dans l'intelligence, soit dans les choses mêmes. [154]

CONCLUSION : On l'a déjà dit, le vrai, quant à sa notion immédiate et première, est dans l'intelligence. Comme d'autre part toute chose est vraie selon qu'elle revêt la forme qui lui est propre et qui répond à sa nature, il y a nécessité que l'intelligence, faculté de connaître, soit vraie en raison d'une représentation fidèle de la chose connue, représentation qui est sa forme propre en tant que pouvoir connaissant. Pour ce motif, la vérité se définit par la conformité de l'intellect avec les choses, et il en résulte que connaître une telle conformité c'est connaître la vérité. [155] Or cette conformité, les sens ne la connaissent en

intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus in 6 Metaph. [text. 8], quod circa simplicia et quod quid est non est veritas, neque in rebus, neque in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod verum, sicut dictum est [art. præc.], secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam suæ naturæ, necesse est quod intellectus, inquantum cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit : licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non

aucune manière; car bien que l'œil, par exemple, ait en lui l'image de l'objet visible, il ne saisit point le rapport qu'il y a entre la chose vue et ce qu'il s'en représente. [156] Au contraire, l'intelligence a le pouvoir de connaître sa propre conformité avec l'objet intelligible; mais il ne conçoit pas cette conformité par celui de ses actes qui appréhende telle ou telle chose; c'est quand il porte un jugement sur ce qui est, attribuant à la chose une forme d'existence semblable à la forme de connaissance qu'il en a extraite, c'est alors seulement qu'il connaît et qu'il dit le vrai. Or il fait cela en composant et divisant; car en toute proposition où un jugement s'exprime, l'esprit attribue une certaine façon d'être, signifiée par le prédicat, à une certaine chose signifiée par le sujet, ou bien il l'en écarte. Et ainsi, il se trouve sans doute que le sens est vrai à l'égard de telle ou telle chose, et aussi l'intellect qui appréhende les natures; mais ni l'un ni l'autre ne connaît ni ne dit la vérité. Et il en va de même des paroles,

tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem suam ad rem intelligibilem cognoscere potest : sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo : nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est : sed non quod cognoscat ut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis [al. complexis, aut incomplexis]. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera : non autem ut cogni-

suivant qu'elles sont complexes ou incomplexes ¹. On voit par là que la vérité peut se trouver dans le sens ou dans l'intelligence qui conçoit l'essence des choses comme elle se trouve dans un objet vrai ; mais non comme le connu est dans le sujet connaissant, ce que suppose cependant ce mot : le *vrai*. Car la perfection de l'intelligence c'est le vrai *connu*, en tant qu'il est connu. [157] En conséquence, à parler en toute propriété de termes, la vérité est dans l'intelligence qui compose et divise, c'est-à-dire qui juge ; elle n'est pas dans le sens, et pas davantage dans l'intelligence qui élabore de simples concepts.

Par là s'éclairent facilement tous les doutes.

ARTICLE 3.

Le vrai est-il identique à l'être ? [158]

DIFFICULTÉS : I. Comment cela serait-il, si le vrai est proprement dans l'esprit, alors que l'être est proprement dans les choses ?

tum in cognoscente, quod importat nomen veri ; perfectio autem intellectus est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente : non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum verum et ens convertantur.

[De Verit., q.^a 1, art. 2 ad 1 ; 1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 1 ad 7]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in

¹ C'est-à-dire suivant qu'elles expriment des conceptions simples (l'homme, l'arbre...) ou des jugements.

2. Aussi bien, comment identifier à l'être ce qui s'étend à l'être et au non-être? Et n'est-ce pas le cas du vrai, si le vrai consiste à affirmer que l'être est et que le non-être n'est pas?

3. D'ailleurs, deux choses dont l'une est antérieure à l'autre ne semblent guère pouvoir se confondre. Or le vrai semble antérieur à l'être; car l'être n'est objet de l'intelligence que sous la forme du vrai.

CEPENDANT, le Philosophe assure, dans la Métaphysique, que la disposition des choses est la même à l'égard de l'être et à l'égard de la vérité.

CONCLUSION : Comme le bien répond au désirable, ainsi le vrai a rapport à la connaissance. Or dans la mesure où une chose participe de l'être, dans cette mesure elle est connaissable, et c'est ce qui fait dire à Aristote que l'âme est en quelque manière toutes choses, du fait de la connaissance sensible ou intellectuelle. [159] Pour

intellectu, ut dictum est [art. 1 hujus quæst.]. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. PRÆTEREA, id quod se extendit ad ens et non ens non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens : nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum, et ens non convertuntur.

3. PRÆTEREA, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens : nam non intelligitur, nisi sub ratione veri. Ergo videtur, quod non sunt convertibilia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit 1 Metaph. [text. 4] quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

RESPONDEO dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem quantum habet de esse,

ce motif, de même que le bien est identique à l'être, ainsi le vrai. Toutefois, comme le bien ajoute à l'être la notion d'appétibilité, le vrai ajoute à l'être un rapport à l'intelligence.

SOLUTIONS : 1. On accorde que le vrai est par priorité dans l'intelligence; mais on a montré qu'il est aussi dans les choses. Parle-t-on du vrai qui est dans les choses, il est identique à l'être en substance. Parle-t-on du vrai qui est dans l'intelligence, il est identique à l'être comme la forme représentative est identique à ce qu'elle représente, vu que cette condition est de l'essence même du vrai, ainsi qu'on l'a fait voir. [160] On peut dire encore que l'être aussi, comme le vrai, est à la fois dans les choses et dans l'intelligence, bien que le vrai soit principalement dans l'intelligence et l'être principalement dans les choses; ce qui a lieu parce que le vrai et l'être, bien qu'identiques en leur fond, répondent à des notions diverses.

intantum est cognoscibile. Et propter hoc in 3 de Anima dicitur [text. 37] quod « anima quodammodo est omnia » secundum sensum, et intellectum. Et ideo « sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. » Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis super ens, ita et verum comparisonem ad intellectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verum est in intellectu et in rebus, ut dictum est [art. 1 hujus quæst.]. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est [ibid.]. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

2. On dit : Le vrai s'étend au non-être, ce qui, évidemment, n'est pas vrai de l'être. Mais si le vrai s'étend au non-être, ce n'est pas que le non-être ait en soi de quoi être connu; il est connu uniquement par ceci que l'intelligence le rend connaissable. [161] La vérité du non-être est donc fondée sur l'être, en ce que le non-être est un certain être de raison, un être conçu par la raison.

3. Quant à cette affirmation que le vrai est antérieur à l'être, parce que l'être ne peut se concevoir que sous les auspices du vrai, elle prête à distinction comme cette dernière proposition elle-même. On peut comprendre que l'être n'est point conçu sans que, par suite, la notion de vrai ne s'y adjoigne, et en ce sens l'affirmation est exacte. Mais on pourrait comprendre aussi qu'il est impossible de concevoir l'être sans concevoir la notion du vrai, et cela est faux. À l'inverse, le vrai ne peut pas être conçu sans que l'on conçoive la notion de l'être, car l'être est inclus dans la notion du vrai. Il en est comme si nous com-

AD SECUNDUM dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

AD TERTIUM dicendum quod cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc habet intelligi dupliciter. Uno modo ita quod non apprehendatur ens nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis : quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile : sed tamen

parions l'intelligibilité à l'être. Car l'être ne prête à intellection que parce qu'il est intelligible, et toutefois l'intellection peut se porter sur l'être sans faire état de son intelligibilité. De même, l'être conçu par l'intelligence est vrai; mais en concevant l'être, on ne conçoit pas pour cela le vrai. [162]

ARTICLE 4.

*Le bien a-t-il, par rapport au vrai,
une priorité rationnelle?*

DIFFICULTÉS : 1. Il le paraît; car ce qui est plus universel a la priorité aux yeux de la raison, ainsi que le dit Aristote dans la Physique. Or le bien est plus universel que le vrai, car le vrai est un certain bien, à savoir le bien de l'intelligence. Donc le bien est rationnellement antérieur au vrai.

2. En outre, le bien est dans les choses; le vrai est dans les compositions et les divisions de notre intelligence, ainsi qu'on l'a établi. Mais ce

potest intelligi ens, ita quod non intelligatur intelligibilitas ejus : et similiter ens intellectum est verum : non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

[De Verit., q. 21, art. 3]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem est prius, ut patet ex 1 Phys. [text. 3 et 4]. Sed bonum est universalius quam verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum est prius secundum rationem quam verum.

2. PRÆTEREA, bonum est in rebus, verum autem in

qui est réel n'a-t-il pas la priorité sur ce qui est dans l'intelligence?

3. De plus, la vérité est rangée par Aristote parmi les vertus; or la vertu est contenue dans l'ampleur du bien, vu qu'elle est, selon saint Augustin, « une bonne qualité de l'âme. » Le bien est donc une notion plus large, et par là se fait voir antérieur au vrai.

CEPENDANT, ce qui se trouve en un plus grand nombre d'objets a la priorité aux yeux de la raison; or le vrai se rencontre parmi des choses où ne se montre pas le bien, par exemple dans les mathématiques. Donc c'est le vrai qui est antérieur au bien.

CONCLUSION : Le bien et le vrai sont identiques et interchangeable quant au supposé¹, mais leur notion est différente, et sous ce rapport le vrai, absolument parlant, a la priorité sur le bien. Deux considérations le mettent en évidence. Tout d'abord c'est que le vrai est plus

compositione et divisione intellectus, ut dictum est [art. 2 supra.]. Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his, quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. PRÆTEREA, veritas est quædam species virtutis, ut patet in 3 Ethic. [cap. 7]. Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mentis ut dicit Augustinus in lib. 6 cont. Julian. [cap. 7] et in lib. 2 de Lib. Arb. [cap. 18 et 19]. Ergo bonum est prius quam verum.

SED CONTRA quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

RESPONDEO dicendum quod licet verum et bonum

¹ Quant au supposé, c'est-à-dire quant à la chose vraie ou bonne, le bien et le vrai ont été plus haut identifiés à l'être : ils sont donc identiques entre eux.

proche de l'être, lequel est lui-même antérieur au bien. En effet, le vrai a rapport à l'être absolument et immédiatement; au contraire la notion du bien découle de celle de l'être selon que l'être a quelque perfection, car c'est ainsi qu'il est désirable. [163] — En second lieu, par nature, la connaissance précède l'appétit : comme donc le vrai a rapport à la connaissance et le bien à l'appétit, le vrai, rationnellement parlant, aura la priorité sur le bien.

SOLUTIONS : I. On dit : le bien est premier, étant plus universel, vu que le vrai est un certain bien. Mais on pourrait tout autant dire l'inverse. En effet, la volonté et l'intelligence s'incluent l'une l'autre, car l'intelligence connaît la volonté et la volonté veut que l'intelligence connaisse. Il s'ensuit qu'entre les choses qui ont rapport à l'objet de la volonté, se trouvent également celles qui concernent l'intelligence, et réciproquement. En sorte que, si l'on parle du désirable,

supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum absolute loquendo prius est quam bonum : quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt : nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intelligere voluntatem. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus; et e

le bien se trouve jouer le rôle de l'universel et le vrai celui du particulier, et s'il est question de l'intelligible, les rôles se retournent. Quand donc on observe que le vrai est un certain bien, on en peut conclure que le bien a la priorité dans l'ordre du désir, mais non qu'il l'ait absolument.

2. De même, il y a confusion, dans le second argument, entre le réel en soi et le réel dans l'intelligence. Nous comparons ici des notions entre elles, non des notions avec des êtres, et ce qui est premier au point de vue de sa notion, c'est ce qui tombe le premier sous l'intelligence. Or, l'intelligence appréhende tout d'abord l'être même; secondement il appréhende ceci qu'il a saisi l'être, et troisièmement il appréhende qu'il désire l'être. On le voit donc, la première notion est celle de l'être, la seconde celle du vrai, la troisième celle du bien, malgré que le bien soit dans les choses. [164]

3. L'autorité d'Aristote n'est pas ici en cause, car il y a équivoque. La vertu appelée *vérité*

converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare : in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium : non autem quod sit prius simpliciter.

AD SECUNDUM dicendum quod secundum hoc aliquid est prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde prior est ratio entis, secunda ratio veri, tertia ratio boni, licet bonum sit in rebus.

AD TERTIUM dicendum quod virtus quæ dicitur veritas non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter secundum

dans l'Éthique à Nicomaque n'est pas la vérité commune dont nous parlons, c'est cette sorte de vérité qui consiste à se montrer tel qu'on est, en paroles ou en actes. On invoque aussi la *vérité de la vie*, pour exprimer que l'homme réalise, dans sa vie, ce qui est préordonné par l'intelligence divine, de même qu'on a relevé, dans le même sens, une vérité des choses. Il y a enfin, également comme cas particulier, la vérité des rapports régis par la justice, en raison de quoi l'homme observe ce qu'il doit à d'autres conformément aux lois. Mais il ne faut pas, à partir de ces *vérités* particulières, conclure indûment à la vérité commune.

ARTICLE 5.

Dieu est-il vérité?

DIFFICULTÉS : 1. On ne voit pas bien le sens de cette affirmation. La vérité consiste, a-t-on dit, dans une composition ou une division opérée par l'intelligence; or en Dieu il n'y a rien de tel.

quod homo in vita sua implet id, ad quod ordinatur per intellectum divinum : sicut etiam dictum est [art. 1 supra], esse veritatem in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legis. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit veritas.

[1-2, q. 3, art. 7, corp.; q. 39, art. 1 ad 3; 2-2, q. 27, art. 4, corp.; 1 Cont. gent., cap. 59, 60, 61, 62, et lib. 3, cap. 51; Opusc. 2, cap. 105; in Joan. 14, lect. 2]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et

2. Selon saint Augustin, la vérité est une similitude des choses à l'égard de leur principe. Or il n'y a en Dieu de similitude par rapport à aucun principe.

3. Et enfin, ce qu'on prétend peut conduire à des conséquences graves. Car ce qu'on dit de Dieu, on le dit toujours comme convenant à la Cause suprême, et par exemple l'être de Dieu est cause de tout être et sa bonté cause de tout bien. Si donc Dieu est vérité, tout ce qui est vrai sera de lui. Or il est vrai que l'on pèche : donc le péché serait de Dieu, ce qui est évidemment faux.

CEPENDANT, le Seigneur même dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » [165]

CONCLUSION : D'après ce qui précède, la vérité se rencontre dans l'intelligence selon que l'intelligence appréhende une chose telle qu'elle est, et elle se trouve dans les choses selon que les choses peuvent entrer en rapport de conformité avec l'intelligence. Or cela convient souverainement à

divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo nec est ibi veritas.

2. PRÆTEREA, veritas secundum Augustinum in lib. de Vera Relig. [cap. 36] est similitudo principii. Sed Dei non est aliquod principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. PRÆTEREA, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima omnium causa : sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

SED CONTRA est quod dicitur Joan. 14 [v. 6] : « Ego sum via, veritas, et vita. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art 1, supra], veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet

Dieu. Car l'être de Dieu non seulement est conforme à son intelligence, mais est son acte d'intelligence même ; et cet acte d'intelligence est la mesure et la cause de tout être distinct du sien, de toute intelligence autre que la sienne ; et lui-même est son propre être et sa propre intellection. Il s'ensuit non seulement que la vérité est en Dieu, mais que Dieu même est la Vérité même, la souveraine et première Vérité ¹.

SOLUTIONS : 1. Il n'y a certes en Dieu ni composition ni division de concepts ; mais par sa simple intelligence, il juge de tout, et il connaît toute composition et toute division réelle ou possible. C'est ainsi que dans son intelligence est la vérité.

2. Le mot de saint Augustin qu'on nous oppose ne s'applique proprement qu'à la vérité créée. En effet, le vrai de notre intelligence est sa conformité à son principe, à savoir aux choses, dont elle reçoit sa connaissance. Le vrai des choses est également dans leur conformité à leur principe,

esse conformabile intellectui. Hoc autem invenitur maxime in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed est ipsum suum intelligere ; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus ; et ipse est intelligere et suum esse. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit summa et prima veritas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

AD SECUNDUM dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio,

¹ Les commentateurs s'extasient à bon droit sur la brièveté magistrale et la plénitude de ce texte.

qui est cette fois l'intelligence divine. Mais cela, à proprement parler, ne peut pas convenir à la vérité divine, à moins peut-être qu'il ne s'agisse d'une appropriation de la vérité au Fils, qui a un Principe. [166] Que si l'on parle de la vérité dans son essence même, le mot de saint. Augustin ne peut se concevoir ici qu'en retournant au négatif la proposition positive, comme lorsqu'on dit : Le Père est par lui-même, en ce sens qu'il n'est point par un autre. De la même manière on peut dire que la vérité divine est la similitude de son principe, pour signifier que l'être de Dieu et son intelligence ne sont pas dissemblables.

3. Quant au péché, il ne fait pas obstacle à nos conclusions; car le non-être et la privation n'ont pas de vérité par eux-mêmes, ils en ont seulement dans l'appréhension de notre esprit. Or toute appréhension de l'esprit a pour cause Dieu, ainsi que tout le reste. De sorte que quand je dis : *Il est vrai que cet homme a fornicqué*, tout ce qu'il y a de vérité dans cette phrase est de Dieu. Mais si l'on en veut conclure : Donc c'est par le fait de

scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina : nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, Pater est a se, quia non est ab alio. Similiter potest dici similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

AD TERTIUM dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est : unde quidquid veritatis in hoc quod

Dieu que cet homme a forniqué, il y a là ce qu'on appelle le sophisme de l'accident. [167]

ARTICLE 6.

*N'y a-t-il qu'une seule vérité,
par laquelle toutes choses soient vraies?*

DIFFICULTÉS : 1. Saint Augustin a dit : « Rien n'est plus grand que l'esprit humain, si ce n'est Dieu. » Or la vérité est plus grande que l'esprit humain ; car sans cela, c'est l'esprit qui serait juge de la vérité, alors qu'en fait il juge selon la vérité et non pas d'après lui-même. Donc Dieu seul est la Vérité. Il n'y a donc pas d'autre vérité que Dieu.

2. De son côté, saint Anselme explique que la vérité est aux choses vraies ce que le temps est aux choses temporelles. Or il n'y a qu'un temps

dico, istum fornicari est verum, totum est a Deo. Sed si arguatur, ergo istum fornicari est a Deo est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI.

*Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia
sunt vera.*

[1-2, q. 95, art. 1 ; 1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 2 ;
De Verit., q. 1, art. 4, 8]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum in lib. 14 de Trin. [cap. 8] et in lib. 15 [cap. 1, circa fin.], nihil est majus mente humana nisi Deus. Sed veritas est major mente humana, alioquin mens judicaret de veritate humana; nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

2. PRÆTEREA, Anselmus dicit, in lib. de Verit. [cap. 14, circa fin.] quod sicut tempus se habet ad tem-

de toutes les choses temporelles : donc il n'y a qu'une vérité de tout ce qui est vrai.

CEPENDANT, dans le psaume 11^e on trouve ces paroles : « Les vérités disparaissent d'entre les enfants des hommes ¹. »

CONCLUSION : On doit ici recourir à une distinction. En un sens il y a une unique vérité par laquelle tout est vrai, et en un autre sens non. Pour s'en convaincre, il faut observer que si un attribut appartient à plusieurs sujets en un sens univoque, cet attribut se rencontre en chaque sujet selon sa nature propre, comme la qualité d'animal en toute espèce d'animal. Mais quand l'attribut n'est plus fondé que sur l'analogie, l'attribut en cause se trouve en nature propre dans l'un des sujets seulement, qui en donne le nom aux autres. Ainsi l'adjectif *sain* s'applique à l'animal, à l'urine et au médicament, et on ne veut pas dire pour cela que la santé soit ailleurs que dans le seul animal; mais par rapport à la santé de l'animal la médecine est dite saine parce qu'elle est cause de cette santé, et l'urine parce

poralia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas qua omnia sunt vera.

SED CONTRA est quod dicitur in Ps. 11 [v. 2] : « Diminutæ sunt veritates a filiis hominum. »

RESPONDEO dicendum quod quodammodo est una veritas, qua omnia sunt vera. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut

¹ L'hébreu porte : *Les fidèles*, au lieu des *vérités*.

qu'elle en est le signe. Et quoique la santé ne soit effectivement ni dans la médecine ni dans l'urine, il y a dans l'une et dans l'autre quelque chose par quoi l'une provoque et l'autre signifie la santé. Or, on a dit plus haut que la vérité est premièrement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses en tant que les choses ont rapport à l'intelligence divine. Si donc nous parlons de la vérité selon qu'elle est proprement dans l'intelligence, il faut convenir que pour diverses intelligences créées il y a diverses vérités, et aussi dans une même intelligence, selon ses connaissances diverses. C'est ce qui fait dire à la Glose, sur ces mots du psaume : « Les vérités disparaissent d'entre les enfants des hommes », que d'une même vérité divine résultent plusieurs vérités comme d'un unique visage d'homme résultent plusieurs images dans le miroir. Que si maintenant nous parlons de la vérité selon qu'elle est dans les choses, ainsi toutes choses sont vraies par une seule et première vérité, à laquelle chaque être s'assimile par son entité

sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina nec in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dictum est autem [art. 1, supra], quod veritas per prius est in intellectu, per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa [Augustini] super illud Ps. 11 [v. 2] : Diminutæ sunt veritates a filiis hominum, quod sicut ab una facie hominis resultant

même. De sorte que, malgré qu'il y ait diverses essences ou formes des choses, la vérité de l'intellect divin est unique, et c'est d'elle que toutes choses sont dénommées vraies.

SOLUTIONS : 1. La parole de saint Augustin qu'on nous oppose est mal appliquée ici. Notre esprit juge de tout non pas au nom d'une vérité quelconque, mais selon la vérité première, qui se reflète en elle, ainsi qu'en un miroir, sous la forme des premières évidences. [168] Il s'ensuit que la vérité première est plus grande que l'âme, et non pas toute vérité. Toutefois, s'agit-il même de la vérité créée, qui est dans notre intelligence, on peut dire qu'elle est plus grande que l'âme, non absolument parlant, mais pour autant qu'elle en est la perfection. Dans ce sens on pourrait dire aussi de la science qu'elle est plus grande que l'âme. Mais ce que dit saint Augustin a sa pleine vérité si au lieu de l'appliquer aux facultés spirituelles, on le dit de la substance; car rien de

plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant multæ veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus secundum quam omnes res denominantur veræ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro est major anima, non simpliciter sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus; sicut posset etiam scientia dici major anima.

subsistant n'est en effet supérieur à l'esprit raisonnable, si ce n'est Dieu. [169]

2. Quant à la parole de saint Anselme, elle se rapporte à la vérité des choses comparées à l'intellect divin.

ARTICLE 7.

La vérité créée est-elle éternelle?

DIFFICULTÉS : 1. On peut tirer cette conclusion des paroles de saint Augustin, quand il dit : « Rien n'est plus éternel que la définition du cercle, ou que ceci : deux et trois font cinq. » N'est-ce point là de la vérité créée?

2. En généralisant, on peut dire : Ce qui est toujours, c'est ce qu'on appelle éternel; or les universaux sont partout et toujours : ils sont donc éternels, et par suite aussi la vérité, chose universelle par excellence.

3. On peut encore raisonner ainsi : Ce qui est vrai présentement; il a toujours été vrai que cela

AD SECUNDUM dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet secundum quod res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas creata sit æterna.

[1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 3; De Verit., q. 1, art. 5]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de Lib. Arb. [cap. 8] quod nihil est magis æternum, quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. PRÆTEREA, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum; quod est maxime universale.

3. PRÆTEREA, id quod est verum in præsentī, sem-

serait. Or si la vérité d'une proposition au présent est une vérité créée, la vérité d'une proposition au futur l'est également, et ainsi quelque vérité créée, tout au moins, est éternelle.

CEPENDANT, Dieu seul est éternel, comme on l'a établi plus haut.

CONCLUSION : La vérité de nos énonciations n'est pas autre chose que la vérité de notre intelligence. Une énonciation, en effet, est dans l'intelligence d'abord, ensuite dans la parole. Selon qu'elle est dans l'intelligence, elle a sa vérité par elle-même; selon qu'elle est dans la parole, ce qu'elle énonce est dit vrai en tant que signe de la vérité de l'intellect, non pour quelque autre vérité résidant en la proposition comme dans son sujet. Ainsi l'urine est dite saine non d'une santé qui lui soit propre, mais parce qu'elle signifie la santé de l'animal. Semblablement, nous avons dit que la vérité des choses se prend, par déno-

per fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. PRÆTEREA, omne quod caret principio et fine est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia si veritas incœpit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse : et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit : verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

SED CONTRA est quod solus Deus est æternus ut supra habitum est [q. 10, art. 3].

RESPONDEO dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enun-

mination, de la vérité des intelligences. Si donc il n'y avait pas d'intelligence éternelle, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Mais comme l'intelligence divine est seule éternelle, c'est en elle seule que le vrai trouve son éternité. Et il ne s'ensuit pas qu'il y ait rien d'éternel autre que Dieu; car la vérité de l'intelligence divine est Dieu même, ainsi qu'on l'a fait voir. [170]

SOLUTIONS : 1. Cela nous explique la parole de saint Augustin; car la définition du cercle et *deux et trois font cinq* ont leur éternité dans l'esprit divin.

2. « Ce qui est partout et toujours » peut se comprendre de deux façons. Ou bien on entend qu'il a en soi de quoi s'étendre à tout temps et à tout lieu, comme il convient à Dieu d'être partout et toujours. Ou bien on veut dire qu'il n'a en soi rien qui le détermine à quelque lieu et à quelque temps à l'exclusion d'un autre : c'est

tiabile, secundum quod significat veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est [art. 1 hujus quæst.] quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus æternus est, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus : quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut ostensum est [art. 5, supra].

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquid esse semper et ubique potest intelligi duplici. Uno modo, quia habet in se unde extendat se ad omne tempus, et ad

ainsi que la matière première est dite une, non qu'elle ait une forme d'existence une, comme l'homme est un en raison de l'unité de sa forme; mais on la qualifie ainsi par rejet de toutes les formes qui y pourraient établir des distinctions. De cette manière là, tout ce qui est universel est dit partout et toujours, parce que l'universel abstrait de l'espace et du temps. Mais cela ne prouve pas que l'universel même soit éternel autrement que dans l'intelligence, s'il y a une intelligence éternelle.

3. Quand on dit : Ce qui est maintenant, il était vrai auparavant que cela serait, il faut bien le comprendre. Ce qui est maintenant a dû être, avant que d'être, parce qu'il était dans sa cause qu'il serait. Donc, cette cause écartée, ce ne serait plus une chose à venir. Or seule la Cause première est éternelle. Par conséquent, si l'on peut avancer cette affirmation que de tout ce qui est il a toujours été vrai que cela serait, c'est pour

omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus : sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguendum. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt¹ ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

AD TERTIUM dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublata causa non esset futurum id fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempi-

¹ In ms. : *abstrahit.*

cette unique raison qu'il y avait d'un tel avenir une cause éternelle. Et cette cause est Dieu seul.

4. Quant à nos propres énonciations, notre intellect n'étant pas éternel, leur vérité non plus n'est pas éternelle, mais a commencé d'être. Et avant qu'elle fût, il n'était pas vrai de dire que cette vérité n'était point ¹, si ce n'est en raison de l'intelligence divine, en qui seule la vérité est éternelle. Mais maintenant, il est vrai de dire que cette vérité n'était point alors. Seulement, cela est vrai d'une vérité qui est le fait présent de notre intelligence, non d'une vérité appartenant aux choses. Car cette vérité-là concerne le non-être, et le non-être n'a de lui-même rien qui le puisse faire dire vrai; toute sa vérité s'emprunte à l'intelligence qui le conçoit. Donc, s'il est vrai de dire que la vérité n'était point, c'est pour autant que nous concevons la non-existence de cette vérité précédant son existence.

terna fuit ut essent futura. Quæ quidem causa solus Deus est.

AD QUARTUM dicendum quod, quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incæpit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solo veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro : non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista veritas est de non ente : non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

¹ On ne pouvait pas dire avec vérité qu'il n'y avait point de vérité.

ARTICLE 8.

La vérité est-elle immuable?

DIFFICULTÉS : 1. Saint Augustin semble affirmer l'immutabilité du vrai quand il dit : « La vérité ne se mesure pas à l'esprit, car elle serait alors changeante comme lui. »

2. A cet égard on peut dire ceci. Ce qui survit à toute mutation est immuable : ainsi la matière première ne peut être ni engendrée ni détruite parce qu'elle survit à toute génération et à toute destruction. Or, la vérité survit à toute mutation ; car après toute mutation il est vrai de dire : ceci est, ou ceci n'est pas.

3. Que si la vérité d'un énoncé devait changer, ce serait surtout au changement de la chose. Or c'est ce qui n'a pas lieu. En effet, la vérité, selon saint Anselme, est une certaine rectitude,

ARTICULUS VIII.

Utrum veritas sit immutabilis.

[1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 3 ; De Verit., q. 1, art. 6]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de Lib. Arb. [cap. 12] et de Vera Relig. [cap. 30], quod « veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis¹ sicut et mens. »

2. PRÆTEREA, illud, quod remanet post omnem mutationem est immutabile : sicut materia prima est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. PRÆTEREA, si veritas enuntiationis mutatur, ma-

¹ In ms. : *immutabilis*.

consistant en ce qu'un être réalise ce qui existe à son sujet dans l'esprit divin. Or cette proposition : *Socrate est assis*, emprunte à l'esprit divin de signifier que Socrate est assis, et elle le signifie, même Socrate n'étant pas assis. La vérité de la proposition ne change donc en aucune manière, et il en est de même en tout autre cas.

4. Du reste, la cause étant la même, l'effet est aussi le même. Or c'est la même réalité qui est cause de vérité pour ces trois propositions : *Socrate est assis*, *Socrate sera assis*, *Socrate a été assis*. Donc la vérité en est la même. Il faut cependant que l'une de ces trois propositions soit vraie; par conséquent leur vérité commune demeure immuable, ce qu'on dirait pour le même motif de toute autre proposition ¹.

CEPENDANT, le psaume dit : « Les vérités disparaissent d'entre les enfants des hommes ². »

xime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum [in dialog. de Verit., cap. 8] est rectitudo quædam inquantum aliquid implet id quod est de ipsa in mente divina. Hæc autem propositio, Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere : quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. PRÆTEREA, ubi est eadem causa est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum Socrates sedet, sedebit et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo harum propositionum veritas immutabiliter manet et eadem ratione cujuslibet alterius propositionis.

SED CONTRA est quod dicitur in Ps. 11 [v. 2] : Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.

¹ On reconnaît l'argument nominaliste de la Qu. 14, art. 15, rép. 3.

² On a vu déjà (art. 6) que ce texte est mal traduit.

CONCLUSION : Comme on l'a dit plus haut, la vérité est proprement dans la seule intelligence, et les choses sont dites vraies en raison d'une vérité qui se rencontre en quelque intellect. La mutabilité du vrai doit donc être étudiée par rapport à l'intellect, dont la vérité consiste en sa conformité avec les choses qu'il connaît. Or cette conformité peut varier de deux façons, comme toute autre ressemblance change en raison de l'un de ses deux extrêmes. La vérité pourra varier du côté de l'intelligence, du fait que le sujet, les choses restant les mêmes, en pourra concevoir une opinion différente. Et d'une autre façon si, l'opinion demeurant, la chose change. Dans ces deux cas il y a changement du vrai au faux.

Si donc il se trouve une intelligence en laquelle ne puisse se produire aucune alternance d'opinion, ou aux prises de laquelle aucune chose n'échappe, la vérité, en cette intelligence-là, sera immuable. Or telle est l'intelligence divine, comme il est

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, [art. 1], veritas est proprie in solo intellectu, res autem dicuntur veræ a veritate, quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et qualibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit : alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non possit subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet [q. 14, art. 15].

évident d'après ce qui précède. La vérité de l'intelligence divine est donc immuable. Mais la vérité de notre intelligence à nous est changeante. Non qu'elle-même soit le sujet de ce changement, mais selon que notre intelligence passe du vrai au faux. Car c'est ainsi que des formes sont dites changeantes. [171] Pour Dieu, la vérité de son intelligence étant la cause que les choses naturelles sont dites vraies, l'immutabilité est en lui parfaite.

SOLUTIONS : 1. Par là s'éclaire le premier doute; car saint Augustin, dans le texte cité, parle de la vérité divine.

2. Sans doute, quoi qu'il arrive, il demeure toujours de la vérité, comme il demeure toujours de l'être, avec lequel la vérité est interchangeable. L'être ne s'engendre point et ne se détruit point par lui-même, en tant qu'être; il y est sujet par accident, en tant que tel ou tel être est détruit ou engendré, ainsi que l'explique le Philosophe. De même, si la vérité change, ce n'est pas qu'il

Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subjectum mutationis : sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem divini intellectus est secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

AD SECUNDUM dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur, nec corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in 1 Phys. [text. 6]; ita veritas mutatur, non quia nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

ne demeure aucune vérité, mais telle vérité qui était d'abord n'est plus ensuite.

3. La définition de saint Anselme est très exacte; mais elle s'applique mal ici; car il n'en est pas d'une proposition comme des choses, qui sont dites vraies uniquement comme réalisant ce qui est ordonné d'elles par l'intellect divin. Une proposition est dite vraie d'une manière qui lui est propre, en tant que signifiant la vérité de l'intelligence, laquelle consiste dans la conformité de cette intelligence avec ce qui est. Cette conformité soustraite, la vérité de l'opinion change, et par suite la vérité de la proposition. L'objection proposée se résout par là même; car cette proposition : Socrate est assis, est vraie, Socrate étant assis, d'une double vérité : d'une vérité de chose, en tant qu'il y a là un son expressif, une parole, et d'une vérité de signification, comme exprimant une opinion vraie. Que si Socrate se lève, la première vérité demeure, mais la seconde périt.

4. Une erreur du même genre vicie le quatrième argument. L'attitude assise, qui est cause,

AD TERTIUM dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent illud quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

AD QUARTUM dicendum quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, Socrates sedet, non eo modo se habet dum Socrates sedet et post-

en Socrate, de la vérité de cette proposition : *Socrate est assis*, n'est pas en rapport avec les faits de la même manière quand Socrate est assis, après qu'il a été assis et avant qu'il soit assis. Donc le régime de la vérité causée par ces trois faits n'est pas non plus le même, et cette vérité revêt des sens divers dans les propositions au présent, au passé et au futur. De ce qu'une de ces trois propositions est nécessairement vraie, on ne peut donc pas conclure qu'une même vérité demeure invariable.

quam et antequam sedeat. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUESTION 17.

DE L'ERREUR.

Vient ensuite la question de l'erreur, et à ce sujet quatre problèmes se posent : 1. Y a-t-il de l'erreur ou de la fausseté dans les choses? — 2. Y en a-t-il dans les sens? — 3. Y en a-t-il dans l'intelligence? — 4. De l'opposition entre le vrai et le faux.

ARTICLE 1.

*Y a-t-il de l'erreur ou de la fausseté
dans les choses ?*

DIFFICULTÉS : 1. « Si le vrai c'est ce qui est, dit saint Augustin, on en devra conclure que le faux n'est nulle part, quelque répugnance qu'on éprouve à le dire. » Il n'y aurait donc nulle part de fausseté dans les choses.

QUÆSTIO XVII.

DE FALSITATE.

Deinde quæritur de Falsitate.

Et circa hoc quærentur quatuor : 1. Utrum falsitas sit in rebus. — 2. Utrum sit in sensu. — 3. Utrum sit in intellectu. — 4. De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I.

Utrum falsitas sit in rebus.

[Supra q. 16, art. 1 et 2 ; 1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 1 ; 1 Cont. gent., cap. 60 ; De Verit., q. 1, art. 10 ; Periherm., lect. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Augustinus enim in lib. 2 Soliloq. dicit [cap. 8, in fin.] : « Si verum est id quod est, falsum non est usquam concludetur, quovis repugnante. »

2. Du reste, *faux* vient de falsifier ou de tromper. Or les choses ne trompent pas, dit encore saint Augustin : elles ne montrent jamais que leur visage.

3. En outre, le vrai est attribué aux choses par rapport à l'intellect divin, ainsi qu'on l'a expliqué ; or toute chose, par son être tel qu'il est, imite Dieu. Donc toute chose est vraie, et il n'y a pas de fausseté dans les choses.

CEPENDANT, c'est encore saint Augustin qui écrit : « Tout corps est un vrai corps et une fausse unité », pour cette raison qu'il imite l'unité, mais n'est pas unité. Or toute chose imite la bonté divine et se trouve en défaut par rapport à elle : donc, semble-t-il, il y a de la fausseté en toutes choses ¹.

CONCLUSION : Etant donné que le faux s'oppose au vrai et que des termes opposés sont toujours relatifs à un même sujet, il y a nécessité

2. PRÆTEREA, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut Augustinus dicit in lib. de Vera Relig. [cap. 33, a med.], quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. PRÆTEREA, verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est [q. 16, art. 1], inquantum imitantur ipsum. Sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque omni falsitate. Et sic nulla res est falsa.

SED CONTRA est quod Augustinus in lib. de Vera Relig. [cap. 34], dicit quod omne corpus est verum corpus et falsa unitas; quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

RESPONDEO dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse

¹ On verra que cet argument conclut trop et qu'on devra le restreindre

de chercher tout d'abord la fausseté, ou l'erreur, là où se trouve d'abord et par priorité le vrai, à savoir dans l'intelligence. Dans les choses, il n'y a ni vérité ni fausseté, si ce n'est par rapport à l'intelligence. Et comme tout être est dénommé, absolument parlant, par ce qui lui convient en raison de sa nature, tandis que s'il s'agit de ce qui lui revient accidentellement, il n'en reçoit qu'une dénomination répondant à un point de vue spécial, on ne pourrait appeler fausse une chose que par comparaison avec l'intelligence dont elle dépend et avec laquelle elle entretient d'essentiels rapports. S'agit-il d'une autre intelligence, à l'égard de qui ses rapports sont accidentels, cette chose ne pourrait être dite fausse qu'à un certain point de vue.

Or les choses naturelles dépendent de l'intelligence divine comme dépendent de l'intelligence humaine les choses artificielles. En conséquence, on pourra dire les choses artificielles fausses en elles-mêmes et absolument, si elles sont en défaut par rapport à leur forme d'art. Ne dit-on pas

est ut ibi prius quæretur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se simpliciter nominatur; secundum autem quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependunt autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales simpliciter falsæ, et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis: unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quod deficit ab operatione artis.

d'un artisan que son œuvre est une erreur, quand son travail d'art a été fautif? Dans les choses qui dépendent de Dieu, l'erreur ne peut pas ainsi se glisser, si l'on considère ces choses dans leur rapport avec l'intelligence divine; car tout ce qui arrive dans les choses provient des plans de cette divine intelligence. Il n'y a d'exception, peut-être, qu'en ce qui concerne les agents volontaires. [172] Eux seuls ont le pouvoir de se soustraire aux vues de l'intellect divin, ce qui constitue le *mal de faute*, ou péché [173]; en raison de quoi les péchés sont appelés par l'Écriture des *erreurs*, des *mensonges*, comme on le voit dans ces paroles du psaume 4^e : « Jusques à quand aimerez-vous la vanité et rechercherez-vous le mensonge? » Inversement, l'acte vertueux est appelé *vérité de la vie*, en tant que soumission aux dispositions de l'intelligence divine, selon ces mots de saint Jean : « Celui qui accomplit la vérité vient à la lumière. »

Mais par rapport à notre intelligence à nous, à qui elles se réfèrent par accident, les choses

Sic autem in rebus productis a Deo, falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidat, ex ordinatione divini intellectus procedat : nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Ps. 4 [v. 3] : « Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium? » sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Joan. 3 [v. 21] : « Qui facit veritatem, venit ad lucem. »

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc

naturelles peuvent être dites fausses, non absolument, mais au point de vue de ce rapport. Et elles peuvent l'être de deux manières. Tout d'abord comme choses signifiées, de telle sorte qu'on dise faux, dans une chose, ce qu'on en dit ou ce qu'on s'en représente faussement. De cette façon, toute chose peut être dite fausse quant à ce qui n'est pas en elle, comme si nous disons, avec Aristote, que le diamètre est un *faux mesurable* [174], ou avec saint Augustin qu'un tragédien est un *faux Hector*. Et inversement, cette même chose peut être dite vraie quant à ce qui lui convient. — La seconde manière invoque la causalité, et une chose est alors dite fausse si elle est de nature à provoquer d'elle-même une opinion fausse. Et parce qu'il nous est naturel de juger des choses par ce qui s'en voit du dehors, notre connaissance ayant son origine dans les sens et les sens ayant pour objet propre et essentiel les accidents extérieurs : pour cette raison, ce qui présente, parmi les accidents extérieurs des choses, l'apparence

dupliciter. Uno modo secundum rationem significati; ut dicatur id esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa, quantum ad id quod ei non inest : sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile ¹, ut dicit Philosophus in 5 Metaph. [text. 34]; et sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq. [cap. 10] quod tragoædus est falsus Hector. Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod ei competit. Alio modo, per modum causæ. Et sic dicitur res falsa, quæ nata est de se facere opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in

¹ In ms. : *incommensurable*.

d'autres choses, est appelé faux par rapport à ces choses-là. Ainsi le fiel est un faux miel, et l'étain est du faux argent. C'est ce que note saint Augustin en disant que nous appelons fausses les choses qui n'ont du vrai que l'apparence, et le Philosophe ajoute qu'on dit fausses toutes choses aptes à se montrer ce qu'elles ne sont pas ou à ne pas se montrer ce qu'elles sont. De cette même manière, l'homme lui aussi peut être appelé faux s'il aime les fausses opinions et le faux langage ; mais non pas s'il en a la capacité seulement, car en ce cas les savants et les sages pourraient aussi être appelés faux, comme le remarque Aristote.

SOLUTIONS : 1. Le mot qu'on cite de saint Augustin signifie simplement que le faux n'est pas une réalité dans les choses. Mais étant donné le rapport des choses à l'intelligence, on appelle une chose vraie en considération de ce qu'elle est, et on l'appelle fausse en considération de ce qu'elle n'est pas. Aussi saint Augustin remarque-t-il dans les Soliloques que c'est un vrai tragédien

exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res ; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc Augustinus dicit in lib. 2 Soliloq. [cap. 6, in fin.], quod eas res falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus. Et Philosophus dicit in 5 Metaph. [text. 34], quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere : quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 5 Metaph. [loco prox. cit.].

AD PRIMUM ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera : secundum id quod non est, falsa. Unde verius tragædus

qui est un faux Hector. Comme donc dans toutes les choses existantes il y a mélange de non-être, il y a toujours aussi dans les choses existantes une place pour le faux.

2. On ne prétend pas pour cela que les choses nous trompent par elles-mêmes; mais elles nous trompent par accident; car elles nous donnent occasion d'erreur en nous offrant l'apparence de ce qu'elles ne sont point.

3. De même, on ne dit pas que les choses soient fausses par rapport à l'intellect divin, ce qui serait pour elles une fausseté pure et simple; on ne parle de fausseté à leur sujet que par rapport à notre propre intelligence, et c'est là une fausseté relative, une fausseté de point de vue.

4. On voit par là qu'il y a lieu de répondre aussi à ce qui a été avancé en sens inverse. Car une image ou une représentation a beau être en défaut, on ne l'appelle fausse que si elle prête à un faux jugement. On ne peut donc pas dire qu'il y ait fausseté partout où il y a représenta-

est falsus Hector, ut dicitur in 2 Soliloq. [loc. in corp. cit.]. Sic igitur in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

AD SECUNDUM dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, ex eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

AD TERTIUM dicendum quod per comparisonem ad intellectum divinum res non dicuntur falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter : sed per comparisonem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

AD QUARTUM, quod in oppositum objicitur, dicendum quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsas : sed ubicumque est talis

tion, même défailante; il y a fausseté si la représentation est de telle nature qu'elle invite à l'erreur non dans des cas isolés, mais le plus souvent.

ARTICLE 2.

Y a-t-il de la fausseté dans les sens?

DIFFICULTÉS : 1. Saint Augustin écrit : « Si tous les sens corporels nous manifestent ce qu'ils éprouvent, je ne vois pas ce qu'on pourrait en outre leur demander. » Il semble donc que les sens ne nous trompent point, et qu'ainsi il n'y a pas en eux de fausseté.

2. Le Philosophe dit de son côté : « L'erreur n'est pas le propre des sens, mais de l'imagination. »

3. Du reste, nous avons vu que dans l'incomplexe, il n'y a ni vrai ni faux, mais seulement dans les combinaisons de concepts. Or composer et diviser n'est pas le fait des sens.

similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

Utrum in sensu sit falsitas.

[De Verit., q. 1, art. 11; Periherm., lib. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. de Vera Relig. [cap. 33 circa med.] : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. » Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas non est in sensu.

2. PRÆTEREA, Philosophus dicit in 4 Metaph. [text. 24], quod falsitas non est propria sensui, sed phantasæ.

3. PRÆTEREA, in incomplexis non est verum neque falsum, sed solum in complexis. Sed componere et

CEPENDANT, saint Augustin écrit : « Il est clair que par tous nos sens, de flatteuses apparences nous trompent. »

CONCLUSION : La fausseté ne peut se chercher dans les sens que là où peut se trouver la vérité. Or la vérité n'est pas dans les sens de telle sorte que les sens connaissent la vérité, mais en ceci seulement qu'ils ont une exacte perception du sensible, comme nous l'avons dit. Et cela se produit quand les sens appréhendent les choses telles qu'elles sont. Il arrive donc qu'il y ait de la fausseté dans les sens du fait qu'ils appréhendent ou jugent le réel autrement qu'il n'est. [175]

Cela posé, plusieurs cas se présentent; car la disposition à connaître dépend, pour nos sens, de la façon dont se représentent en eux les objets. Or, un objet de connaissance peut être représenté dans les sens de trois façons : Soit en raison de lui-même et par lui-même, comme dans la vue est représentée la couleur, ou dans quelque autre sens un des *sensibles propres*. [176]

dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. 2 Soliloq. [cap. 6, in fin.] : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

RESPONDEO dicendum quod falsitas non est querenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut dictum est [q. 16, art. 2]. Quod quidem contingit ex eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo

Soit par lui-même, mais non en raison de lui-même, comme dans la vue est représentée la figure ou la dimension d'un corps, ou, dans tel autre sens, l'un des *sensibles communs*. [177] Soit enfin non par lui-même, ni en raison de lui-même, mais uniquement par accident : ainsi la vue nous représente un homme non en tant qu'homme, mais parce qu'il se trouve que cet objet coloré est un homme.

S'agit-il des *sensibles propres*, le sens n'a pas de connaissance erronée, si ce n'est accidentellement et dans des cas peu nombreux ; car cela ne peut provenir que d'une mauvaise disposition de l'organe, qui reçoit mal la forme sensible : ainsi d'autres pouvoirs passifs, mal disposés, sont en défaut à l'égard des impressions de leurs agents. De là vient que certains malades, dont la langue est infectée, trouvent amères des choses douces.

Mais s'il s'agit des *sensibles communs* ou par accident, les sens, même bien disposés, en pourront porter un faux jugement ; car le sens n'a pas

et per se ; sicut in visu est similitudo coloris et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo ; sicut in visu est similitudo magnitudinis, vel figuræ et aliorum sensibilium communium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens ; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus : ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem : sicut et alia passiva, propter indispositionem suam, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia, amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito : quia sensus non directe refertur

un rapport direct avec ces choses; il s'y rapporte par accident, ou par voie de conséquence, du fait de son rapport avec autre chose.

SOLUTIONS : 1. Les mots de saint Augustin à cet égard cachent une équivoque. « Ce que les sens éprouvent », c'est la sensation même : si donc les sens nous manifestent exactement ce qu'ils éprouvent, il s'ensuit que nous ne sommes pas trompés quant au jugement par lequel nous nous déclarons à nous-mêmes ce que nous sentons. Mais étant donné que les sens sont quelquefois affectés autrement que n'est la chose, on doit convenir qu'ils nous manifestent quelquefois cette chose autrement qu'elle n'est. Ainsi nos sens nous trompent au sujet de la chose, non au sujet du sentir.

2. Ce que dit Aristote, que l'erreur n'est pas le propre des sens, signifie que l'erreur n'affecte pas l'objet propre, et c'est ce qu'on voit clairement dans cette autre traduction du texte, qui dit : « La perfection du sensible propre n'est

ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sensus affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis rem aliter quam sit aliquando. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

AD SECUNDUM dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur quod sensus proprii sensibilis ¹ falsus non est. Phantasiæ autem attribuitur falsitas; quia repræsentat simili-

¹ In ms. : omitt.

jamais fausse. » Pour ce qui est de l'imagination, on lui attribue l'erreur en ce sens qu'elle peut représenter l'image des choses même en leur absence, de sorte que si le sujet envisage alors cette représentation comme il ferait de la chose même, il y a erreur. C'est ce qui fait dire au Philosophe que les ombres, les peintures et les songes sont appelés des fictions, parce qu'il y a là l'image sans la chose.

3. Quant au troisième argument, il prouve que le faux n'est pas dans le sens comme dans un sujet ayant connaissance du vrai et du faux, mais uniquement comme dans un miroir infidèle, ainsi qu'on l'a expliqué.

ARTICLE 3.

Y a-t-il de la fausseté dans l'intelligence?

DIFFICULTÉS : 1. S. Augustin écrit : « L'esprit qui se trompe ne connaît pas ce qui le trompe. » Or le faux se dit d'une connaissance intellec-

tudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus [text. 34] dicit in 5 Metaph. quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum et falsum.

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu.

[De Verit., q. 1, art. 12; 1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 1, ad 7; 3 Cont. gent., cap. 108]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. [q. 32 in princ.] quod : « Omnis, qui fallitur, id

tuelle trompeuse : il semble donc que le faux ne puisse jamais se trouver dans la connaissance intellectuelle.

2. Le Philosophe à son tour dit : « L'intelligence est toujours droite. » Il n'y a donc pas de fausseté ou d'erreur dans l'intelligence.

CEPENDANT, le même Philosophe écrit dans le même livre : « Là où se trouvent des combinaisons de concepts, là se trouvent la vérité et l'erreur. » Or les combinaisons de concepts se trouvent dans l'intelligence, donc il y a du vrai et du faux dans l'intelligence.

CONCLUSION : Observons d'abord ceci. Chaque chose existe en raison de sa forme propre, qui lui détermine son être : de la même manière un pouvoir cognitif connaît effectivement par la ressemblance en lui de la chose connue. Comme donc un objet de nature ne perd jamais l'être qui lui revient selon sa forme, mais peut perdre telles ou telles qualités qui s'y rattachent à titre d'attributs ou de conséquences — tel un homme

in quo fallitur non intelligit. » Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod ea fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. PRÆTEREA, Philosophus dicit in 3 de Anima [text. 51] quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

SED CONTRA est quod dicitur in 3 de Anima [text. 21 et 22], quod, ubi compositio intellectuum est, ibi verum, et falsum est. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per propriam similitudinem rei cognitæ. Res autem naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus;

cesse d'avoir deux pieds, mais non pas d'être homme : ainsi un pouvoir cognitif ne peut être en défaut touchant la chose dont la ressemblance l'informe; mais il le peut touchant ce qui concerne cet objet premier soit à titre de conséquent, soit comme attribut. Il en est comme de la vue, dont nous avons dit qu'elle n'est jamais trompée à l'égard du *sensible propre*, mais qu'elle peut l'être touchant les *sensibles communs* qui s'y adjoignent, et les *sensibles par accident*.

Or, comme le sens est informé directement par la représentation en lui des sensibles propres : ainsi l'intellect est informé par la représentation d'une chose en sa quiddité¹. C'est pourquoi l'intellect ne peut être trompé touchant les natures qu'il appréhende, non plus que le sens touchant le sensible propre. Mais dès qu'il combine ou divise les concepts ainsi acquis, il peut se tromper, en attribuant à la chose dont il conçoit la nature quelque appartenace à elle étrangère, ou même opposée. Car il en est alors de l'intellect qui juge

sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem : ita etiam virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur ; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens. Sicut dictum est [art. præc.] quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia quæ consequenter se habent ad illud² et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine priorum sensibilibus, ita intellectus informatur directe similitudine quidditatis rerum. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur : sicut nec sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit ei cujus quid-

¹ C'est-à-dire quant à ce qu'elle est, au titre de telle nature.

² In ms. : *ea*.

comme du sens appréciant les sensibles communs ou accidentels. Avec cette différence cependant, conformément à ce qu'on disait plus haut en parlant de la vérité, que le faux peut s'introduire dans l'intelligence non seulement du fait d'une fausse connaissance, mais parce que l'intelligence prend conscience de cette fausse connaissance, comme il prend aussi conscience de la vérité. Dans le sens, au contraire, la fausseté n'est point à l'état de chose connue. [178]

En outre, étant admis que l'erreur n'est proprement que dans l'intelligence organisant ses concepts, l'erreur pourra encore, accidentellement, se trouver dans l'acte de l'intelligence qui conçoit les natures, pour autant que des combinaisons de concepts y interviennent. Cela peut se produire de deux façons. L'esprit peut attribuer à l'un de ses objets la définition d'un autre, comme si l'on attribue à l'homme la définition du cercle¹, et alors il arrive que la définition d'une chose devient fausse appliquée à une autre chose. Ou bien

ditatem intellexit aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est [q. 16, art. 2], quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem : in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est [art. præc.].

Quia vero falsitas intellectus solum circa compositionem intellectus est, per accidens in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admisceatur. Quod potest esse dupliciter, uno modo, secundum

¹ Allusion à Platon, qui dépeignait l'âme comme un cercle.

l'esprit combine ensemble des parties de définition qui ne sont pas conciliables, et alors la définition non seulement est fausse à l'égard d'un certain objet, mais est fausse en elle-même. Si par exemple on prétend définir un être *animal raisonnable quadrupède*, l'esprit qui forme cette définition tombe dans le faux, parce qu'il s'égare en formant cette proposition : un certain animal raisonnable est un quadrupède. Pour cette raison, la conception des natures simples ou complexes ne prête à aucune erreur pour l'intelligence, mais ou celle-ci est dans le vrai, ou elle ne conçoit absolument rien.

SOLUTIONS : I. Pour résoudre le premier argument, il faut se souvenir que la nature des choses est l'objet propre de l'intelligence, et que pour cette raison nous connaissons à proprement parler quelque chose quand nous le ramenons, pour en juger, à cet objet premier, comme on le fait dans les démonstrations, qui, si elles sont vraiment rigoureuses, ne comportent point d'erreur.

quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altero. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non solum est falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est enim intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus : sed vel est verus vel totaliter nihil intelligit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, redu-

On comprend dès lors le mot de saint Augustin, disant que celui qui se trompe ne connaît pas ce qui le trompe; car s'il le connaissait pleinement, l'erreur à son sujet lui deviendrait impossible. Mais saint Augustin ne veut pas dire que dans aucune des opérations de l'esprit il ne puisse y avoir d'erreur. [179]

2. Ce que dit le Philosophe, que l'intelligence est toujours droite, se rapporte à l'intelligence des premiers principes, qui en effet ne comportent point d'erreur. La cause en est la même qui écarte l'erreur de la simple conception des choses; car les principes évidents sont ceux qui se manifestent à l'esprit dès que l'on en conçoit les termes, le prédicat étant inclus dans la définition du sujet.

centes illud in quod quid est, sic de eo judicamus : sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, [loc. cit. in 1 argum.], quod omnis qui fallitur non intelligit id in quo fallitur : non autem ita quod nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum : circa quæ non decipitur, ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICLE 4.

Le vrai et le faux sont-ils des contraires?

DIFFICULTÉS : 1. Le vrai et le faux s'opposent sans doute ; mais ils s'opposent comme ce qui est à ce qui n'est pas ; car « le vrai, c'est ce qui est », dit saint Augustin. Or ce qui est et ce qui n'est pas, ce ne sont point là des contraires¹.

2. Du reste, un contraire ne saurait être dans son contraire ; or le faux est dans le vrai, puisque, selon saint Augustin, « un tragédien ne pourrait être un faux Hector, s'il n'était un vrai tragédien. »

3. Enfin, peut-on dire qu'il y ait en Dieu la moindre contrariété, alors qu'à la divine substance rien n'est contraire, ainsi que le dit le même saint Augustin? Or le faux s'oppose à Dieu ; car

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria.

[1-2, q. 64, art. 3, ad 3 ; 1 Sent., Dist. 19, q. 5, art. 1, 8 ;
De Verit., q. 1, art. 10, ad 5]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est : nam verum est id quod est, [lib. 2 Soliloq., cap. 5, in fin.] : sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. PRÆTEREA, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero : quia, sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq. [cap. 10] : « Tragædus non esset falsus Hector, si non esset verus tragædus. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. PRÆTEREA, in Deo non est aliqua contrarietas : nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, ut Augu-

¹ Contredire n'est pas contrarier, et une proposition négative qui s'oppose à une proposition affirmative s'appelle une contradictoire et non une contraire.

dans l'Ecriture une idole est appelée un mensonge, puisqu'à ces mots de Jérémie : « Ils s'attachent avec force au mensonge », la Glose ajoute : « C'est-à-dire à l'idole. » Le vrai et le faux ne sont donc pas des contraires.

CEPENDANT, le Philosophe l'estime ainsi, puisqu'il dit qu'une opinion fausse est le contraire d'une vraie.

CONCLUSION : Le vrai et le faux s'opposent comme des contraires, et non comme l'affirmation et la négation, ainsi que certains l'ont prétendu. Pour s'en convaincre, il faut observer que la négation ne pose rien et ne s'attribue aucun sujet, en raison de quoi elle peut se porter indifféremment sur l'être et sur le non-être, comme dans ces énonciations : *ne pas voir, ne pas être assis*¹. La privation, elle, ne pose rien non plus ; mais elle se détermine un sujet ; car elle est, ainsi que le dit Aristote, une négation dans un sujet ; on ne peut appeler aveugle qu'un sujet capable de voir. Quant au *contraire*, il pose à la fois quelque chose

stinus dicit 12 de Civ. Dei [cap. 2, circa fin.]. Sed Deo opponitur falsitas : nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Jerem. 8 [v. 5] : « Apprehenderunt mendacium » ; Glossa : [Hieronym. in hunc loc.] idest idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

SED CONTRA est quod Philosophus in 2 Periherm. [cap. ult.] ponit falsam opinionem veræ contrariam.

RESPONDEO dicendum quod verum, et falsum opponuntur ut contraria et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente ; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed de-

¹ Ce qui est peut ne pas voir ; ce qui n'est pas ne voit pas.

et en détermine le sujet : ainsi le noir est une certaine espèce de couleur¹. — Or le faux pose quelque chose ; car le faux provient, dit Aristote, de ce qu'on dit ou croit que quelque chose est quand il n'est pas, ou n'est pas quand il est. De même, en effet, que le vrai pose une acception conforme ou adéquate à la chose, ainsi le faux pose une acception discordante. Il est donc manifeste que le vrai et le faux sont contraires.

SOLUTIONS : 1. Le premier argument repose sur une confusion entre ce qui est ou n'est point dans la réalité extérieure, et ce qui est ou n'est point par rapport à l'appréhension de l'intelligence. Ce qui est dans les choses, c'est la vérité des choses ; mais ce qui est en tant qu'appréhendé par l'intelligence, c'est le vrai de l'intelligence, et c'est dans l'intelligence que se trouve d'abord la vérité. Donc le faux, lui aussi, est ce qui n'est point, mais par rapport à ce que conçoit l'intelligence. Or concevoir que quelque chose est et concevoir que quelque chose n'est pas, ce sont deux

terminat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur 4 Metaph. [text. 4, et lib. 5, text. 27] : cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subjectum determinat : nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut Philosophus dicit 4 Metaph. [text. 27] ; ex eo, quod dicitur vel videtur esse aliquid quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam : unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod id quod est in rebus est veritas rei : sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde

¹ Par opposition au blanc, qui est une autre espèce de couleur. Et les deux sont les attributs d'un sujet.

conceptions contraires. Aussi le Philosophe prouve-t-il, dans le *Perihermenias*, que cette affirmation : le bien est un bien, et cette autre : le bien n'est pas un bien, sont deux affirmations contraires. [180]

2. Quand on dit que le faux est dans le vrai, c'est-à-dire se fonde sur le vrai, on dit une chose exacte ; mais le faux ne se fonde pas sur le vrai qui lui est contraire, pas plus que le mal sur le bien qui lui est contraire ; l'un et l'autre reposent sur le bien ou le vrai qui leur sert de sujet. La raison en est, dans les deux cas, que le vrai et le bien sont des notions transcendantes, et qu'ils coïncident avec l'être. Aussi, de même que toute privation se fonde sur un sujet qui est de l'être : ainsi tout mal se fonde sur quelque bien et tout faux sur quelque vrai.

3. Il n'y a en Dieu aucune contrariété ; mais on oublie de considérer que les contraires, comme les termes opposés par manière de privation, se rapportent toujours à un même sujet. A Dieu

et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in 2 *Periherm.* [cap. ult], quod huic opinioni : Bonum est bonum contraria est, bonum non est bonum.

AD SECUNDUM dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario : sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt et convertuntur cum ente : unde, sicut omnis privatio fundatur in subjecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono et omne falsum in aliquo vero.

AD TERTIUM dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ verita-

donc, si on le considère en lui-même, il n'y a rien de contraire, ni quant à sa bonté, ni par rapport à sa vérité ; car dans son intelligence il ne peut y avoir d'erreur. Mais dans l'idée que nous en avons, Dieu souffre un contraire ; car à une vraie opinion le concernant est contraire une opinion fausse. Et c'est ainsi que les idoles sont appelées des mensonges opposés à la vérité divine ; c'est-à-dire que la fausse opinion qu'on a des idoles est contraire à l'opinion vraie qui affirme l'unité de Dieu.

tis : quia in intellectu ejus non potest esse aliqua falsitas. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium : nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

[1] Qu. 12, art. 1. — Ce qui n'est pas en acte d'existence pour soi-même ne peut pas communiquer à un esprit ce qui lui manque. Un sceau qui est encore à graver ne s'imprime pas dans la cire.

[2] Qu. 12, art. 2. — Le connaître est une façon d'être; c'est un acte immanent, vital, propre au sujet même. Cependant, la façon d'être dont il s'agit est caractérisée, est qualifiée par la nature de ce qu'on connaît. Or, comment un dehors pourrait-il qualifier un dedans sans devenir lui-même un dedans? A moins donc d'être subjectiviste, et de dire : Tout est dedans, on devra trouver le moyen d'introduire le connu dans le connaissant, tout en le laissant en lui-même.

[3] Ibid. — *L'a fortiori* se conçoit. Entre l'ordre divin et un ordre créé quelconque, la distance est infinie; d'un ordre créé à un autre, quel que soit le degré de transcendance, la distance est toujours finie.

[4] Ibid. — Ici encore, la distance est infinie; car l'Être même, identique à l'essence de Dieu, représente dans son unité et sa simplicité l'infini des formes réelles ou possibles.

[5] Ibid. — Les formes d'existence du créé informent l'intellect par « un certain être » qui n'est pas l'être même qu'elles ont dans le réel, mais un être emprunté à l'esprit et relatif aux choses, un être médiateur, tendanciel, « intentionnel », selon le mot habituel de saint Thomas. Les formes d'existence du créé peuvent ainsi revêtir en nous un mode d'être particulier à l'esprit, appartenant à l'esprit, parce que ces formes ne sont pas identiques à leur être. Dieu, qui est son être

même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu.

[6] **Qu. 12, art. 3, rép. 2.** — On serait porté à croire que c'est pour se donner l'occasion de cette belle doctrine que saint Thomas a posé la question — si inutile à première vue — de cet article. Voir Dieu avec les yeux du corps serait une gageure; mais que les effets de son intime présence nous deviennent si évidents qu'une sorte de vie divine circule pour nous dans l'univers, c'est pour le présent un bel effort d'intuition à tenter; c'est pour l'avenir une belle espérance.

[7] **Qu. 12, art. 4.** — Le rapprochement que fait ici saint Thomas nous montre l'existence angélique, aussi bien que l'existence du composé matériel, comme une mise au concret de ce qui ne serait sans elle qu'un possible abstrait. Mais tandis que dans le cas des formes individuées dans une matière, c'est la forme même qui se trouve concrétée dans quelque chose d'inférieur, ici, chez les formes pures subsistantes, ou anges, c'est l'être, qui se trouve concrété, lui plus forme que les formes, lui forme des formes, effet propre de la Forme première qui donne l'être à tout être et qui est le bien de tout bien, ainsi qu'on l'a vu. L'être joue donc, à l'égard de la forme subsistante, le rôle d'acte, et non plus de puissance restrictive, comme est la matière. C'est lui, l'être, qui se réduit en devenant l'acte, désormais limité, d'une nature particulière. L'être pris en lui-même, à l'état séparé, est illimité et transcendant par rapport à l'abstrait ou au concret; il est acte pur; il est Dieu, terme dernier de la gradation qu'établit notre texte.

[8] **Ibid.** — Du fait que l'âme est dans une matière et ne fait avec cette matière qu'un seul être, il suit que l'âme n'a pas de communication avec le monde de l'esprit pur; elle est d'un autre monde. Le devenir en quoi consiste la connaissance suppose un ordre de communications qui repose sur un ordre d'être, et c'est cette identité dans le mode d'être qui fait ici défaut. Le monde des formes incarnées demeure donc seul ouvert devant l'âme, et c'est par ces formes incarnées,

au contact desquelles elle est placée par les sens, qu'elle peut, au moyen de l'abstraction d'abord, puis du principe de causalité, s'élever à l'idée des formes pures, de l'âme elle-même, des anges, de Dieu.

[9] **Ibid.** — L'intellect n'est l'acte d'aucun organe corporel, mais il les utilise, et la pensée ne peut se produire qu'en continuité avec le travail de l'imagination, de la mémoire, qui, elles, sont l'acte du composé âme et corps. Aristote disait, et en cela saint Thomas l'approuve, qu'il est aussi ridicule de dire : L'âme pense toute seule, que de dire : Elle fabrique de la toile.

[10] **Ibid.** — Nous pouvons connaître les choses qui nous entourent, toutes particulières qu'elles soient, d'une connaissance universelle, c'est-à-dire que nous jugeons de leur nature, qui, d'elle-même, répond à une idée de plan, à une idée créatrice ; qui est donc multipliable à l'infini, et en ce sens universelle.

[11] **Ibid.** — L'intellect angélique, étant immatériel, appartient au monde de l'immatériel, et, connaissant à niveau, selon le principe énoncé tout à l'heure, il connaît l'immatériel.

[12] **Ibid.** — Sur le mode de connaissance de l'âme séparée, la doctrine se trouve plus loin, qu. 89.

[13] **Ibid., rép. 1.** — Saint Thomas expliquera plus tard que l'ange étant une nature immatérielle, est à la fois intelligible et intelligent par lui-même, qu'il a donc la claire intuition de soi, ce qui n'est pas vrai pour nous, qui ne saisissons notre âme que par abstraction, après un long travail des sens. L'ange ayant ainsi à sa disposition un pur intelligible émané de Dieu type des êtres, y peut prendre une connaissance naturelle de Dieu. Mais la suite de la réponse fait observer que c'est là une connaissance en reflet, non la connaissance de Dieu en lui-même.

[14] **Ibid., rép. 3.** — Le sens connaît son objet, mais ne sait ce que c'est qu'objet ; il voit *cet* homme, mais il ne voit pas *l'*homme.

[15] **Ibid.** — On voit que la comparaison de l'ange à l'homme est la suivante : l'homme voit la nature concrétée dans une matière particulière et s'élève à la nature abstraite; l'ange voit l'être concrété dans une nature particulière et s'élève à l'être abstrait.

[16] **Ibid.** — Cette dernière phrase concerne conjointement l'homme et l'ange, mais à divers titres; car la connaissance des substances séparées subsistantes est naturelle à l'ange, mais elle ne l'est pas à l'homme; quant à la connaissance de l'être séparé subsistant, elle n'est naturelle qu'à Dieu. Mais par grâce, dit saint Thomas, c'est-à-dire par une libre initiative divine, l'ange et l'homme peuvent être élevés à une connaissance qui dépasse leur nature, et le fondement de cette possibilité est en eux dans une immatérialité de la faculté connaissante qui constitue une capacité radicale à l'égard de tout l'être, de tout le vrai, bien que les conditions particulières où cette faculté se concrète ne permettent pas d'y voir une capacité naturelle, *de plano*, à la connaissance intime de l'Être premier. On a dit déjà et l'on verra plus loin (qu. 14, art. 1); que l'immatérialité est la raison propre et la mesure de la connaissance, comme de l'intelligibilité elle-même. Voilà pourquoi, Dieu étant intelligible, puisqu'il est immatériel, peut être atteint, dans certaines conditions, par l'être immatériel qu'est l'ange, par la puissance immatérielle qu'est l'intelligence humaine, alors que l'animal, être matériel, ou nos sens à nous, puissances matérielles, ne peuvent dans aucune condition se voir élevés là. Mais parce que Dieu est l'intelligible souverain, hors cadre, ce qui est possible à la créature fondamentalement ne lui est pas possible naturellement. C'est en quelque sorte une question de degré, de degré dans l'immatérialité. Pour l'animalité au contraire, c'est une question d'ordre, ou de sphère. Et si Dieu même ne peut pas faire qu'un être appartenant à un ordre de choses fonctionne conformément à un ordre diamétralement opposé, il peut élever ce qui est bas, achever ce qui présente une amorce. La réponse de saint Thomas, dans son ensemble, exprime génialement en quoi consiste, au juste, l'amorce en question.

[17] **Qu. 12, art. 5.** — Dans la physique péripatéticienne, la génération des êtres et les transmutations de la matière se font par une « altération » préalable de l'élément ou du composé préexistant, dont les dispositions qualitatives s'orientent peu à peu vers ce qui convient à une forme nouvelle. La « disposition ultime » obtenue ainsi, l'être nouveau apparaît.

[18] **Ibid., rép. 1.** — Ceci se rapporte encore à la physique aristotélicienne, d'après laquelle le milieu aériforme (on ne parlait pas alors d'éther) apte au transfert des couleurs, voyait cette aptitude s'éveiller et devenir actuelle par l'envahissement de la lumière. C'est la lumière qui, en rendant le milieu « transparent en acte », ouvrait le chemin aux « espèces » colorées, permettant leur passage des objets au sens. Si saint Thomas eût admis la théorie de Platon — d'après laquelle une lumière propre au regard s'en échappait à la rencontre des objets — son exemple, ici, en eût pris plus de force et eût porté plus directement. Telle quelle, l'assimilation de la lumière physique à la lumière de gloire est un à peu près. La lumière corporelle permet de voir en modifiant le milieu; la lumière spirituelle permet de voir en modifiant la puissance visuelle. Mais dans les deux cas, une condition à réaliser du dehors est requise.

[19] **Qu. 12, art. 6.** — Cette belle raison ne doit pas être prise dans un sens purement sentimental, mais objectif. Le désir naturel est le signe et la cause d'une capacité naturelle; le désir surnaturel est le signe et la cause d'une capacité surnaturelle, et s'il n'y a pas d'obstacle, désir et capacité ainsi compris se mesurent exactement l'un à l'autre. Absolument parlant, c'est la capacité qui commence, car sans capacité il n'y a pas de désir; mais quant aux degrés, c'est l'inverse; c'est le désir qui exploite et par là renforce la capacité; il ouvre les branches de l'angle et fait que celui-ci embrasse plus d'horizon.

[20] **Ibid., rép. 3.** — Saint Thomas ne relève pas ce qui est dit à la fin de l'objection de notre égalité

avec les anges; mais il est clair que si le degré de vision ne tient pas aux facultés naturelles; s'il tient au mérite de charité issu de la grâce, rien n'empêche un humain d'égaliser ou même de dépasser en vision divine un quelconque des esprits bienheureux.

[21] **Qu. 12, art. 7.** — Dans sa brièveté, cette phrase inclut deux preuves. La lumière de gloire ne peut pas être infinie : 1° parce qu'elle est créée et se trouve par là limitée en elle-même; 2° parce qu'elle est reçue dans un sujet et se trouve limitée par lui.

[22] **Qu. 12, art. 8, rép. 4.** — Ce qui perfectionne l'intelligence, c'est l'universel, son objet propre, et c'est-à-dire, quant à la première opération de l'esprit, qui est l'appréhension : les espèces et les genres; quant à la seconde : le jugement, et quant à la troisième, la démonstration : les raisons causales. Car appréhender, c'est déjà connaître; juger, à plus forte raison; mais savoir c'est atteindre les causes. — S. Thomas nous promet donc pour le ciel la science universelle au sens propre du mot science; ce qu'il écarte — plus ou moins suivant le degré de gloire — appartient sans doute à la connaissance, appartenant à l'être, mais n'est plus exigé pour l'intégrité de la science, achèvement de l'esprit.

[23] **Qu. 12, art. 9., Cependant.** — L'exemple du miroir, pour s'appliquer à Dieu, a besoin d'une forte correction, dont saint Thomas ne s'inquiète point dans un argument secondaire. Le miroir *reçoit* la ressemblance des choses; Dieu *donne* sa ressemblance aux choses. Le miroir reflète des images de choses distinctes de lui-même; en Dieu, il n'y a que Dieu, qui se voit lui-même ou que l'on voit diversement participé ou pouvant être participé par les choses.

[24] **Ibid., Solution.** — Nous traduisons de façon à clarifier autant que possible la pensée, en cette difficile matière. L'expression « per aliquas similitudines alias » signifie évidemment « par d'autres similitudes ou représentations », à savoir autres que les similitudes ou représentations de choses telles qu'elles sont en Dieu. Mais comme ces représentations des choses en

Dieu ne sont autres que Dieu ou l'essence de Dieu, notre traduction est correcte. — L'idée de l'article est celle-ci. En Dieu, on voit les choses; mais on les voit parce qu'on voit Dieu, en tant qu'on voit Dieu, qui conçoit et qui crée les choses; on voit les choses dans le décret divin ou dans la pensée divine, réalités identiques à Dieu; on ne voit donc pas les choses en elles-mêmes. Or, si l'on devait voir ce qu'on voit en Dieu au moyen de représentations subjectives, comme ces représentations ne pourraient venir que des choses mêmes, non de Dieu, où elles ne sont pas à titre distinct, on connaîtrait ces choses en elles-mêmes, non en Dieu, ce qui serait sortir de l'hypothèse. On le voit, l'unique représentation qu'admette saint Thomas pour la connaissance en Dieu des créatures, réelles ou possibles, présentes ou futures, est l'essence divine elle-même, qui dans sa réalité une contient suréminemment et intelligiblement tout ce qui en est issu ou qui en peut sortir.

[25] Qu. 12, art. 10, rép. 2. — Il faut naturellement appliquer aux hommes bienheureux ce qui est dit ici des anges, avec les corrections nécessaires. L'homme béatifié voit d'un seul regard et l'essence de Dieu et tout ce qu'il voit en elle; sa connaissance est alors mesurée par l'éternité, ainsi qu'on l'a vu. Mais il n'en est pas moins le sujet du temps quant à tout le reste de sa vie psychologique : usage des idées acquises en ce monde; acquisition et usage des idées empruntées au monde spirituel, puis, après la résurrection, aux *nouveaux cieux* et à la *nouvelle terre*, son nouveau domaine de vie.

[26] Qu. 12, art. 11, rép. 4. — On peut bien dire que d'une certaine façon Dieu est en nous intelligiblement quand nous pensons à lui, même en ce monde : saint Thomas l'a dit lui-même dans l'article auquel il renvoie; mais il y est par des images et des concepts qui ne représentent par eux-mêmes que des créatures; Dieu est là symbolisé ou désigné analogiquement, non proprement représenté. Du reste, on le sait, Dieu ne se représente pas; s'il apparaît à un intellect,

c'est qu'il y est présent de sa personne, comme dans les bienheureux, jouant le rôle d'image mentale. Cela ne se pouvant point en ce monde, il n'y a point en ce monde, concernant Dieu, de vision intellectuelle au sens augustinien.

[27] **Qu. 12, art. 12, rép. 1.** — On voit que pour saint Thomas, tout jugement concernant Dieu est un jugement d'existence; ce qui paraît un jugement de nature n'est au vrai qu'une qualification de Dieu en tant que cause nécessaire, c'est-à-dire qu'il se ramène à la pure et simple affirmation de Dieu. Cette doctrine capitale reviendra largement par la suite.

[28] **Ibid., rép. 2.** — Cette réponse confirme la précédente; car il est évident que si, au moyen d'images mentales empruntées aux effets de Dieu, on peut bien s'élever par abstraction à l'idée de Dieu comme cause et quant à ses attributs en tant que cause, on ne saurait y trouver aucun point de départ ni aucun appui pour une connaissance de Dieu en soi.

[29] **Qu. 12, art. 13, rép. 3.** — Il faut lire avec précautions cette réponse. Saint Thomas y range la foi au-dessous de la raison sous un certain rapport, à savoir quant au mode de connaissance qu'elle suppose, connaissance par intermédiaire, au lieu qu'elle soit immédiate; par autorité, au lieu qu'elle se rattache à l'évidence par le lien de la démonstration. C'est ce qu'il y avait de vrai dans l'opinion de Raymond Lulle, condamné par Grégoire XI pour avoir dit, entre autres erreurs, que la connaissance rationnelle est supérieure à la foi. Mais sous d'autres rapports, la foi reprend la prééminence. Elle a un objet plus élevé; elle est plus certaine, reposant sur l'autorité de Dieu et s'éclairant de sa lumière. Cette dernière condition, capitale pour la fermeté de l'adhésion, n'empêche pas les épreuves de l'esprit et cette espèce de trouble fidèle qui amenait saint Augustin à définir la foi : *assensus cum cogitatione*.

[30] **Qu. 13, art. 1, rép. 2.** — Les êtres achevés et subsistants sont ici-bas des composés, à savoir com-

posés de matière et de forme, et composés de substance et d'accident, ce qui revient ici au même; car l'accident est une forme de la substance, qu'il détermine à la façon d'une matière. Ces êtres sont aussi composés d'essence et d'existence, de nature et de sujet; mais cela leur est commun avec les créatures spirituelles, et ce genre de composition toute métaphysique n'est pas ici en cause. Il s'agit des composés au sens physique du mot.

[31] **Ibid.** — La forme est « ce par quoi quelque chose *est*. » Il ne faut pas dire *existe*, mais *est*, soit tout court, dans le cas de la substance, soit sous un certain rapport dans le cas de l'accident. Du moment que la forme détermine son sujet, c'est elle qui le fait être en tant qu'il est lui-même. Bien entendu, l'être en son absolu, l'être abstraction faite de toute qualification et de toute condition particulière, n'en est pas moins l'effet propre de Dieu.

[32] **Ibid., rép. 3.** — On a soigneusement expliqué plus haut que l'inclusion dont on parle ici n'est pas une inclusion enveloppante, comme si l'éternité était une immensité de durée en laquelle serait compris le temps. L'éternité est indivisible; l'éternité est d'un autre ordre, incomparable au temps. L'inclusion en question n'a donc rien de quantitatif; elle est causale, au triple point de vue de la causalité efficiente, de la causalité exemplaire et de la fin. Voir qu. 10, art. 2, avec les notes.

[33] **Qu. 13, art. 3, rép. 3.** — Quand le Psalmiste dit : « Dieu est mon rocher », le significat du mot rocher est un être corporel, qui ne peut se dépouiller de cette qualité pour s'adapter à Dieu; c'est pourquoi il y a métaphore. Quand il dit : « Le Seigneur est bon », le mot bon a pour significat un être sans qualification autre que la bonté même; il peut donc s'appliquer à Celui qui réalise la bonté à l'état absolu et l'unifie avec toutes les autres perfections dans la simplicité de son être. C'est pourquoi le mot bon s'applique au sens propre. La bonté telle qu'elle est en Dieu ne se distingue pas de Dieu, ne se distingue pas

de la sagesse ou de la puissance de Dieu; elle ne comporte pas sujet et qualité; elle n'inclut pas le temps, mais aussi l'expression « Dieu est bon » *n'affirme-t-elle rien de ces choses, bien que sa forme le pût faire ainsi concevoir. Autre chose est la façon dont on s'exprime, autre chose est le contenu de l'expression.*

[34] **Qu. 13, art. 4, diff. 3.** — Ce qui justifie cette affirmation, c'est que la chose une réellement, mais multiple rationnellement, semble devoir prêter à la multiplicité que la raison y relève, sans quoi il y aurait simplement erreur. Or, ce qui prête à distinction est moins un, semble-t-il, que ce qui n'y prêterait point. Mais cette façon d'argumenter, irréfutable si notre raison était une raison parfaite, s'écroule s'il est reconnu que ce n'est pas l'objet qui invite à la pensée multiple, mais la faiblesse du sujet.

[35] **Ibid. rép. 1.** — Si je dis : Voyez la Transfiguration de Raphaël, puis, parlant du même tableau : Voyez ce chef-d'œuvre; voyez ce dernier effort du Sanzio, c'est de la même chose que je parle; mais je ne dis pas la même chose, et il n'est donc pas question de synonymie.

[36] **Qu. 13, art. 5, titre.** — Sont *univoques* les mots qui s'appliquent à des choses différentes en conservant un même sens, répondant à une même notion de l'esprit. Sont *équivoques*, absolument ou relativement, tous ceux qui n'obéissent pas à cette exacte condition. Mais dans la seconde série, on doit distinguer soigneusement deux cas, comme le fera voir la seconde partie de l'article. L'équivoque relative sera mieux appelée une *analogie*.

[37] **Ibid. Cependant.** — Ce raisonnement repose sur l'adage exprimé plus haut : la notion à laquelle répond le nom d'une chose est la définition de cette chose. La définition comportant le genre et la différence spécifique, qu'on change celle-ci ou celui-là, il y a changement dans la définition, donc dans la notion exprimée par le nom, dans le concept auquel il cor-

respond ; il y a par conséquent équivoque, soit absolue, soit relative. Or la sagesse est dans l'homme un attribut du genre qualité ; en Dieu non, puisque Dieu n'a pas de qualité distincte de sa substance, pas plus que de substance distincte de son être : donc, dans la définition de la sagesse attribuée en commun à Dieu et à l'homme, il y a diversité quant au genre, donc diversité de notion objective et de concept, donc équivoque verbale, soit absolue, soit relative. Ce dernier point est réservé et sera traité dans le corps de l'article.

[38] **Ibid.** — Le fer, le cuivre, l'or rentrent dans un genre : ce sont des métaux ; les divers métaux rentrent dans un genre : ce sont des substances. Mais le fer, sa couleur bleue, ses dimensions, son lieu, la droite ou la gauche qu'il occupe n'ont rien qui les assemble, sauf la notion universelle d'être, qui est transcendante, et non générique.

[39] **Ibid. Conclusion.** On remarquera, dans l'article, ici, au milieu, et tout à la fin (dernière réponse) une certaine hésitation de vocabulaire. Pour Aristote, dans l'*Organon*, l'*analogie*, en faveur duquel va conclure saint Thomas, est une espèce de l'équivoque ; mais ce n'est pas une *pure* équivoque. Saint Thomas tient compte ici de ce rangement d'idées. Toutefois, la suite de ses paroles donne à penser qu'il aimerait, quant à lui, trancher davantage et dire que là où il y a analogie, il n'y a pas équivoque, et c'est, depuis sa propre intervention dans ce débat redoutable, le langage qui tend à prévaloir. En tout cas, d'après l'article présent, trois façons de parler peuvent être admises : 1. (début de l'article) : Les termes en question sont équivoques, mais non purement équivoques, étant analogues. 2. (milieu de l'article) : Ces termes ne sont ni purement équivoques ni purement univoques ; ils sont analogues. 3. (fin de la dernière réponse) : Ils ne sont ni univoques ni équivoques, mais analogues.

[40] **Ibid.** — Le premier cas d'analogie est écarté parce que, évidemment, le troisième terme auquel on devrait comparer Dieu et la créature ne saurait se

trouver. Si par impossible on le supposait, il serait antérieur logiquement à ses deux analogues, et Dieu se verrait dépouillé de sa primauté absolue, logique aussi bien que réelle; Dieu rentrerait dans les genres et les espèces, dont sa transcendance l'exclut; Dieu deviendrait définissable, ce qui est un blasphème.

[41] **Ibid.** — Saint Thomas emprunte son exemple au genre d'analogie qu'il a écarté; mais cela ne change rien. On dirait aussi bien, d'après l'exemple utilisé plus haut : Une médecine saine, cela signifie une cause de la santé de l'animal, et un animal sain le sujet de cette même santé.

[42] **Ibid., rép. 1.** — On ne peut pas être surpris que les lois des concepts et celles du langage ne s'appliquent pas toujours aux relations du réel, et par exemple à la causalité, qui est au fond de notre problème. Autres sont les agencements des choses, objet de la science, autres les agencements des êtres de raison, qui sont les moyens de la science.

[43] **Ibid.** — On connaît l'adage célèbre issu d'Aristote : *Homo generat hominem et sol*; l'homme engendre l'homme, avec le soleil. On dirait aujourd'hui : avec le concours des activités générales.

[44] **Ibid.** — Par ces dernières paroles, saint Thomas réduit à ses justes bornes la concession qu'il avait faite au début de sa réponse. Il est vrai que les choses dites par analogie se ramènent, à l'intérieur des grands groupes d'attribution (genres et espèces), à des choses dites en un sens univoque, où le jeu des attributions prend son point de départ. Mais si l'on veut pousser la recherche jusqu'au bout, et, dépassant la sphère des espèces et des genres, remonter jusqu'aux transcendants, jusqu'à l'être, on voit le cas se retourner et l'analogie ressaisir le primat dans les attributions mêmes, comme il le possède, cette fois sur toute la ligne, dans l'ordre de la causalité.

[45] **Ibid., rép. 2.** — La ressemblance type serait d'appartenir à une même espèce; ainsi Swedenborg

disait : Dieu est un homme, et Renouvier, avec son Dieu fini, son Dieu-personne, n'est pas très loin de cette appréciation. A l'intérieur d'un même genre, il peut y avoir des ressemblances déjà bien lointaines, comme par exemple celle du caillou et d'un cerveau humain, qui appartiennent tous deux au genre substance. Que sera-ce, là où aucun genre commun ne sert d'accolade aux êtres !

[46] **Qu. 13, art. 6.** — Si ces termes ne se peuvent définir que par appel à la créature, c'est qu'ils appartiennent tout d'abord à la créature, puisque le terme exprime directement la définition, d'après ce qui a été dit.

[47] **Ibid.** — La manière dont les noms signifient, c'est, on s'en souvient, l'emploi du terme *abstrait*, qui désigne la qualité indépendamment du sujet subsistant, ou du terme *concret*, qui désigne le sujet subsistant, mais comme *en possession* de cette qualité, et par suite comme composé. C'est, de plus, la manière circonscriptive dont nos noms s'appliquent, semblant vouloir enfermer le concept et le distinguer de tout autre. Or tout cela répugne à Dieu, en qui le sujet et l'attribut ne sont qu'une chose ; en qui un attribut n'est pas distinct réellement d'un autre, vu que Dieu est parfaitement simple et sans aucune sorte de composition.

[48] **Qu. 13, art. 7.** — C'est là ce qu'on appelle proprement l'être de raison, création purement conceptuelle, qu'autorise sans doute la nature des choses, mais qui n'est pas dans les choses. Ces êtres de raison sont l'objet de la logique, et la logique a pour rôle d'en étudier les lois. Aussi la logique est-elle la science de la science, plutôt qu'une partie de la science même, et elle est aussi un art.

[49] **Ibid.** — Une fois admis que la réalité comprend non seulement les choses, mais les rapports objectifs des choses, rapports qui constituent leur *ordre* et par là donnent lieu au cosmos, on ne peut manquer d'avouer que là où l'ordre naît de deux réalités posi-

tives, comme une quantité simple et une quantité double, comme une activité et la passivité qu'elle provoque, il y a relation réelle des deux parts, c'est-à-dire que dans le cas de la quantité, deux substances sont en concurrence réelle et définie pour se partager les disponibilités générales de la matière; c'est-à-dire, dans le cas de l'activité, que l'agent est réellement orienté vers le patient auquel il donne; que le patient est réellement orienté vers l'agent dont il reçoit. Qui n'accorde pas cela nie l'objectivité du monde, dont la consistance est faite de rapports autant que de sujets.

[50] *Ibid.* — A première vue, une telle supposition peut paraître étrange; mais elle n'est qu'une conséquence du point de vue initial. Si la réalité de la relation signifie l'objectivité des rapports, c'est-à-dire une orientation réelle de tel être ou de tel phénomène vers un autre, on doit concevoir que cela puisse être réciproque ou bien ne l'être point. Par exemple, il y a orientation réelle de la pensée vers les choses, puisque c'est la nature de la pensée de connaître les choses; mais il est indifférent à la nature des choses que la pensée les connaisse; leurs rapports naturels sont ailleurs. Par exemple encore, il y a relation réelle de position, droite ou gauche, chez le vivant par rapport à une colonne, parce que cette colonne fait réellement partie de son milieu de vie et peut affecter sa vie; la colonne n'en a cure. Toutefois, on doit concevoir également que notre esprit, habitué aux corrélations, les utilise comme forme de pensée et de langage là même où il sait qu'elles n'existent point; ainsi disons-nous d'un gant qu'il « entre », pour dire que la main entre dedans.

[51] *Ibid.* — Là où il y a entre les termes une différence d'ordre, on pourrait penser qu'il n'y a pas de relation du tout; mais ce serait oublier l'ordre total, qui enveloppe tous les êtres. Rien n'est étranger à rien. Toutefois, il y a des directions de courants; Dieu meut et gouverne l'inférieur par le supérieur, dit fréquemment saint Thomas, et c'est pourquoi les relations

objectives ne vont parfois qu'en un sens. Ce qu'on appelle une différence d'ordre est précisément une coupure en raison de laquelle l'ordre inférieur n'a pas de quoi répondre, par une orientation réciproque, à l'orientation de l'autre; il est passif en matière de relation, si l'on peut ainsi parler. Pour creuser le cas, on devrait s'en référer à l'ordre des fins, aux degrés des participations, et en conséquence aux lois générales du gouvernement des êtres, dont saint Thomas traite plus loin, Qu. 103-117.

[52] **Ibid.** — On sait que dans la théorie thomiste de la connaissance, il y a-là en effet deux ordres d'existence au contact : l'ordre objectif, réel, où règnent les formes en acte d'existence, en soi ou dans la matière, et l'ordre subjectif, ou *intentionnel*, qui consiste en une sorte d'*information* nouvelle, de repétrissage du connaissant en la forme du connu. Dans le langage courant, on exprime à peu près cette notion des deux ordres en distinguant l'idéal et le réel.

[53] **Ibid.** — L'esprit est fait pour connaître les choses; les choses sont faites pour être, et non pour être connues. Bien entendu, en parlant ainsi, on ne nie pas les intentions providentielles, on juge de l'ordre immanent des faits.

[54] **Ibid.** — D'après saint Thomas, qui suit en cela Aristote, les directions de l'espace telles que nous les concevons et les exprimons ont leur origine avant tout dans la vie animale, et en particulier dans la vie humaine. Le haut et le bas sont marqués par la déglutition; l'avant et l'arrière par la direction de nos sens et surtout de la vue; la droite et la gauche par les gestes, la droite étant « l'origine du mouvement ». Appliqués à la nature prise isolément, sans rapport avec la vie humaine; ces termes perdent une grande partie de leur sens. Ainsi, les arbres de la forêt sont réellement juxtaposés, réellement proches ou lointains; mais ils ne sont ni à droite ni à gauche l'un de l'autre; cela ne se dit que par rapport au passant, soit directement, si un arbre est à ma droite; soit indirectement,

si un arbre est à la droite d'un autre après que la droite a été fixée par rapport à moi.

[55] *Ibid.* — La coupure dont nous parlions à la note 51 est ici totale, vu que Dieu n'appartient à aucune espèce ni à aucun genre; vu que l'ordre universel lui-même ne le comprend pas, le laissant en dehors et au-dessus de l'être, comme sa Source. Il s'ensuit bien évidemment qu'il n'a, Lui, aucune relation, puisque relation dit *ordre objectif*, orientation à l'intérieur d'un ensemble, et qu'ici il n'y a pas d'ensemble. Dieu et la créature ne pourraient former un ensemble et prêter à des orientations réciproques que si Dieu entraînait plus ou moins dans les cadres où nous rangeons le réel, et il en est dehors. Toutefois, comme tout cet ordre est sa création, son émanation, il y a orientation de tout vers lui, par qui tout subsiste. On verra qu'aux yeux de saint Thomas, cette orientation ou relation de bas en haut est pour tout existant le fondement de son existence même; elle est proprement et en toute rigueur de termes la création, (voir Qu. 45, art. 3).

[56] *Ibid.* — Le changement du côté de la créature peut consister en ce qu'elle devienne *autre*; mais il peut consister aussi en ce qu'elle soit après n'avoir pas été — dans la mesure toutefois où cet *après* a un sens, chose qui s'éclaircira par la suite. C'est le cas, évidemment, pour la relation impliquée dans le mot Créateur, mais aussi pour tous les rapports essentiels qui en résultent. Dès que la créature existe, elle est soumise à Dieu, elle trouve en lui sa règle d'action, son recours, sa fin, etc.; donc Dieu est aussitôt Seigneur, Législateur, Providence, Fin suprême, et le reste.

[57] *Ibid.*, rép. 1. — Moteur, mobile, chef, etc., ne sont pas des noms de relations; ils indiquent une activité, une passivité, un rang; mais une relation en résulte, et c'est d'après cette relation qu'on les nomme. C'est pourquoi ces termes sont relatifs *quant à l'appellation* (*secundum dici*), non quant à l'être (*secundum esse*).

[58] **Ibid., rép. 3.** — Saint Thomas analyse ici la façon dont se comporte le langage, dont se combinent nos concepts. Il est évident que cela ne s'impose point, et l'on peut supposer que si le langage avait été constitué tout exprès pour parler de Dieu, il se comporterait d'autre sorte.

[59] **Ibid., rép. 4.** — On sait que les noms n'expriment les choses que par l'intermédiaire des concepts. Il est donc naturel, puisque toute relation de la créature à Dieu éveille invinciblement l'idée corrélatrice d'une relation réciproque, que le langage en porte la trace. Il en est comme dans l'expression du mouvement relatif. Nous disons que devant la portière du train les arbres fuient, et que le soleil monte sur l'horizon quand la terre s'incline.

[60] **Ibid., rép. 6.** — Saint Thomas s'exprime ici avec précautions, parce qu'il est loin d'être vrai universellement que le connaissable précède la science et jouisse à son égard d'une pleine indépendance. En Dieu, ils sont identiques, et si l'on veut distinguer, on doit dire plutôt, selon l'ordre des pensées humaines, que c'est ici le connaissant qui précède, puisque, saint Thomas vient de le noter, le connaissable joue à l'égard de la connaissance et du connaissant le rôle de la puissance passive, et que nous croyons à la primauté de l'acte. Dans le créé, connaissable et connaissant sont contemporains et corrélatifs pour une large part, et si, rationnellement, le connaissable précède, il ne s'ensuit pas qu'ils soient complètement indépendants l'un de l'autre. Tout au moins à l'état possible, ils s'incluent et se supposent réciproquement. C'est-à-dire que l'existence réelle du connaissable créé ne suppose pas, peut-être, l'existence réelle du connaissant créé; mais elle la suppose nécessairement possible et lui est ainsi corrélatrice par anticipation, si l'on peut ainsi parler. (Voir le Commentaire de saint Thomas sur la Physique d'Aristote, livre 4, leçon 13).

[61] **Qu. 13, art. 8, rép. 2.** — D'après ces explications, Dieu pourrait être défini : l'Inconnaissable

nécessaire. Et la recherche de Dieu, spéculative ou pratique, se justifierait par cette formule : Le connaissable, objet de notre expérience, ne peut être entièrement conçu et vécu qu'en fonction d'un Inconnaissable.

[62] **Qu. 13, art. 9.** — Saint Thomas ne savait pas que cette multiplication des soleils est observable au ciel quelque cinq cents millions de fois, et certaine encore bien davantage. L'idée qu'il en avait au titre de possible n'en est pas moins intéressante. On a vu plus haut que le corps infini même, s'il existait, n'en serait pas moins multipliable à l'infini. (Qu. 7, art. 3, avec la note [81]).

[63] **Ibid.** — Les formes angéliques ne sont pas communicables réellement, parce qu'elles sont individuelles; elles ne le sont pas non plus rationnellement, puisqu'elles sont individuées *par elles-mêmes*, c'est-à-dire en tant que natures, en tant qu'êtres de cette sorte-là; comme la blancheur, si elle subsistait en elle-même, serait de toutes manières unique. C'est ce qui fait que saint Thomas considère comme absolument impossible qu'il y ait deux anges de même espèce, thèse célèbre, plusieurs fois combattue, mais toujours, et inévitablement, au nom d'une philosophie différente.

[64] **Qu. 13, art. 11.** — Par exemple, le *Bien*, le *Vrai*, le *Beau*, le *Parfait*, l'*Unique*, et tout autre nom emprunté aux transcendants aux identiques à l'être, équivalent, sous ce rapport, à *Celui qui est*; mais chacun de ces termes implique un aspect de raison qui le distingue des autres et le distingue de l'être, ainsi qu'on l'a vu (Qu. 5, art. 1).

[65] **Ibid. rép. 1.** — On doit noter que cette perfection plus grande du mot Dieu ne tient qu'à l'usage, et l'on pourrait regretter à cet égard que ce nom magnifique : « Celui qui est » ne se trouve pas avoir été choisi pour désigner directement la divine substance. Il serait ainsi plus parfait deux fois. — On peut en outre s'étonner de ce que saint Thomas distingue ici *Celui qui est* du tétragramme hébraïque, dont il est

la traduction. Mais dans l'usage, autre est l'appellation *Celui qui est*, autre l'espèce de nom propre, de nom personnel qu'est Jéhovah ou Yahvéh. — Au sujet de ce dernier, le théologien Gonet fait cette curieuse remarque que dans presque toutes les langues le mot Dieu est rendu, comme en français, comme en hébreu, en grec, en arabe, en latin, en italien, en espagnol, en anglais, en allemand, etc. etc., par un mot de quatre lettres : le tétragramme universel.

[66] **Ibid., rép. 3.** — On voit que pour saint Thomas, l'être qui sert à nommer Dieu, dans cette expression *Celui qui est*, n'est pas l'être de Dieu, mais l'être des créatures. Il faudra s'en souvenir quand on dira plus loin que l'être même ne saurait s'attribuer à Dieu sans subir, aussi bien que tous les autres mots humains, la transposition analogique.

[67] **Qu. 13, art. 12, rép. 3.** — Saint Thomas reproche à Platon d'avoir méconnu ce principe, quand il a affirmé l'existence abstraite des Idées pour cette raison que les choses sont dans notre intelligence à l'état abstrait.

[68] **Qu. 14, art. 1, diff. 1.** — Une disposition active est un intermédiaire entre la puissance et l'acte, parce qu'elle est actuelle par rapport à la pure capacité de recevoir une disposition de ce genre, et potentielle par rapport à l'usage de cette disposition. Un savant, pour être savant, a dû passer de l'ignorance à la science; il lui reste à faire acte de science par l'usage effectif de ses acquisitions, par la pensée actuelle.

[69] **Ibid., diff. 3.** — Le général et le particulier se rapportent aux genres et aux espèces, à ces cadres de la pensée et à des choses qu'on a déclarés étrangers à Dieu.

[70] **Ibid., Conclusion.** — « Des formes intentionnelles sans matière. » Saint Thomas dit des *species*, mot intraduisible en français. La *species* est une forme représentative. Considérée par rapport à l'objet, elle en est une sorte de double ou d'exemplaire (*similitudo*);

dans le sujet, elle est une détermination nouvelle, à l'imitation de l'objet — détermination toute tendancielle, toute orientée vers le dehors, et elle établit ainsi entre le sujet qui la reçoit et l'objet d'où elle émane une sorte de communauté qui est proprement la connaissance. L'ordre réel et l'ordre *intentionnel* auquel se réfère notre traduction ont été distingués plus haut (note 5).

[71] **Ibid.** — L'expression d'Aristote signifie *non mêlé*, séparé, et c'est celle même qu'avait employée Anaxagore pour dégager de l'univers mouvant son Intelligence : ἀνάγκη ἀμύγῃ εἶναι.

[72] **Qu. 14, art. 2, diff. 1.** — Il faut retenir cette formule, qui a une grande importance pour la critériologie et pour l'ontologie de saint Thomas. Ce « retour complet » de la connaissance, bien interprété, est ce qui permet de saisir, en même temps que la compénétration du sujet et de l'objet, leur distinction essentielle; ensuite leur intime communauté de nature, et finalement, par là, de qualifier l'être même.

[73] **Ibid., diff. 3.** — Cette remarque était déjà incluse dans celle de l'argument 1; car le « retour complet » dont il était question a pour point de départ l'objet de l'esprit à partir duquel la réflexion rétrograde, par l'intermédiaire de l'acte, jusqu'à la puissance opérative et enfin jusqu'à l'essence.

[74] **Ibid.** — Cette hypothèse peut se rapprocher de celle qui prête au Dieu-Inconscient une progressive conscience de lui-même dans la nature vivante et dans l'humanité.

[75] **Ibid. Conclusion.** — Du moment qu'il y a en Dieu de l'intelligence, et une intelligence souveraine, il semble assez oiseux de se demander si Dieu se connaît lui-même. Aussi l'effort de saint Thomas dans cet article n'est-il pas de prouver le fait, mais d'en établir une condition essentielle, dont la méconnaissance donne lieu à toutes les objections, notam-

ment à celle qui s'exprime dans la difficulté 3, et c'est que Dieu se connaît lui-même par lui-même, c'est-à-dire d'une connaissance immédiate, sans distinction de sujet et d'objet, sans interposition d'image. Comme d'autre part, ici, tout se tient, saint Thomas se trouvera démontrer, en même temps, que Dieu même constitue, au fond, tout l'objet de la connaissance divine, ainsi qu'on le soulignera plus loin.

[76] **Ibid.** — Quand le sensible ou l'intelligible est en puissance, c'est-à-dire quand l'objet est simplement en soi, capable d'être senti ou compris, mais n'exerçant pas encore ce pouvoir, il est évidemment distinct du sens ou de l'intelligence qui doivent s'en emparer plus tard. Quand de son côté le sens ou l'intellect est en puissance, c'est-à-dire à l'état de capacité de connaître, mais n'exerçant pas encore cette capacité, il est également distinct de l'objet. Mais quand la connaissance a lieu, comme ce phénomène se produit par ceci que la forme déterminatrice de l'objet vient déterminer le sujet et lui procurer, ainsi qu'on le disait plus haut, un supplément et un prolongement d'existence; comme le sujet s'éveille ainsi à l'objet; comme l'objet qui caractérise cet éveil, qui en fournit la forme immanente, devient donc pour autant sujet, je veux dire chose du sujet, caractère du sujet, on peut bien dire que sous ce rapport, dans cet ordre *intentionnel* qui est un mystère profond, mais un fait, le sujet et l'objet se confondent. Le sujet comme connaissant et l'objet comme connu ne font vraiment qu'un; ils communient dans un acte commun; et, sans qu'il en résulte aucun composé (car le sujet ainsi nourri d'autrui n'en demeure pas moins lui-même) il se fait d'eux, dit Averroès, une unité plus intime qu'entre la matière et la forme des êtres physiques. On voit par là qu'un être pleinement en acte ne peut pas avoir d'objet à *connaître*, puisque avoir à connaître est une possibilité, une capacité, non un acte. Et l'on voit que quand il connaît, ce qu'il connaît lui est, en tant qu'objet informant, nécessairement identique. C'est la double conséquence que va tirer saint Thomas.

[77] **Ibid.** — On doit apercevoir une fois de plus à quel point la réponse de saint Thomas déborde la question de l'article. On demandait : Dieu se connaît-il lui-même? Saint Thomas répond : Non seulement il se connaît, mais il ne connaît en réalité que soi. Non qu'il ignore le reste; mais sa connaissance du reste n'est encore qu'une connaissance de lui-même, comme le fera voir un article suivant. En toute rigueur de termes, Dieu n'a d'autre objet d'intelligence que soi-même. La raison en est que Dieu étant tout en acte, et en acte à l'égard de tout l'être, on ne peut pas le supposer en attente à l'égard d'un objet quelconque, d'un objet qui devrait le déterminer, d'un objet à l'égard duquel il serait passif, d'un objet auquel il devrait une nouvelle perfection, lui qui est perfection souveraine. Tout ce qu'il a, il l'a de soi; il l'a parce qu'il est soi; et il a tout. De telle sorte que la connaissance qu'il a de toutes choses n'ajoute pas à la connaissance qu'il a de soi, de même que l'être de toutes choses n'ajoute pas à son être. Nous le disions plus haut, l'être de Dieu et l'être de la créature ne font pas addition; Dieu plus la créature, ce n'est pas plus que Dieu : de même, la connaissance des choses et la connaissance de soi ne font pas, en Dieu, d'addition; connaître toutes choses, pour Dieu, ce n'est pas plus que de se connaître, soi. Et l'on comprend que ces deux affirmations se correspondent, puisque le connaître n'est qu'un certain mode d'être, et que si Dieu est l'être même par soi, le connaître ne peut ni lui manquer en aucun de ses objets, ni lui advenir par un autre que lui-même.

Aristote avait déjà vu cela; mais l'ayant exprimé, comme souvent, en termes sibyllins, il s'est vu attribuer cette erreur grosse de si désastreuses conséquences, que Dieu ignore le monde. Mais plus d'un autre passage du Stagyrite s'oppose à cette interprétation; saint Thomas, dans son commentaire de la Métaphysique, ne l'admet point; il confirme la thèse dans sa plus haute signification, à savoir comme une affirmation de la transcendance divine en matière de connaissance comme en tout le reste. Dieu n'est mêlé à rien;

il ne doit rien à rien; sa connaissance est tout indépendante, comme son être, et il la puise toute en lui-même, s'agit-il de connaître autre chose que soi.

[78] **Ibid., rép. 1.** — Saint Thomas néglige ici de dire pourquoi les pouvoirs cognitifs, s'exerçant par des organes corporels, ne peuvent pas se connaître eux-mêmes. Ailleurs (Qu. I de la Vérité, art. 9) il en donne la raison d'après Avicenne; c'est que de tels pouvoirs ne peuvent rien connaître que sous la condition qui leur est essentielle, à savoir au moyen de leur organe. Or, on ne voit pas un organe matériel servant d'intermédiaire pour qu'un tel pouvoir se réfléchisse sur lui-même. L'organe matériel peut bien mettre le pouvoir qui l'anime en rapport avec le monde matériel; mais non pas avec ce pouvoir même. Celui-ci pourra donc s'étendre au dehors, non réfléchir sur soi.

[79] **Ibid., rép. 2.** — Il y aurait obstacle, si l'on comprenait la pensée en Dieu comme en nous, c'est-à-dire comme successive, comportant donc *changement*, quoique non pas à proprement parler *mouvement*. Mais cette condition n'est pas nécessaire. En Dieu, l'acte de pensée est identique à l'essence, comme on l'a vu; il est unique et éternel comme Dieu. Si saint Thomas ne le rappelle pas ici, c'est pour ne pas surcharger sa réponse.

[80] **Ibid., rép. 3.** — On a vu à la réponse 1 que cette propriété de réfléchir sur son acte tient à l'immatérialité de la faculté intellectuelle. Les sens ne l'ont pas.

[81] **Qu. 14, art. 4.** — Il est frappant de voir saint Thomas emprunter à Aristote l'une des vérités les plus élevées de la théodicée chrétienne, à savoir que la vision, en Dieu, c'est Dieu même. Cette thèse du Stagyrite n'était que la conclusion logique d'une première découverte, celle de l'Acte pur.

[82] **Ibid.** — On ne saurait exprimer avec plus d'énergie que le *connaître* est une manière d'*être*, et non pas seulement un *apparaître*, vérité qui domine toute

la thèse philosophique de la connaissance, et qui triomphe en Dieu. Acquérir une connaissance, c'est devenir d'une certaine manière; devenir, dis-je, conformément à autrui et, dans ce sens, devenir autrui. Un tel devenir ne consiste pas à se constituer ou à se qualifier en soi-même; il consiste à s'étendre; mais ce n'en est pas moins formellement un devenir.

[83] **Ibid.** — Cela n'introduit pas en Dieu de multiplicité; mais cela y introduit le mystère. Qu'est-ce que cette unité infrangible, si riche que nos concepts l'abordent de toutes parts et s'y noient?

[84] **Ibid., rép. 2.** — On voit ici percer l'objectivisme ontologique de saint Thomas, sa préoccupation de l'être. La pensée pour la pensée, la recherche pour la recherche, non plus que la liberté pour la liberté ne l'intéresseraient pas. En tout, l'objet gouverne; en tout, c'est l'être qui vaut. Cette pensée fera d'ailleurs retour à l'article suivant, diffic. 3.

[85] **Ibid., rép. 3.** — Aristote définissait Dieu *la Pensée de la Pensée*, visant ainsi à la fois et identifiant dans un seul terme l'acte de l'intelligence créatrice et son objet substantiel, ἔστιν ἡ νόσις νόησιν νόησις. Ravaisson complétait l'idée et la rattachait à ce monde en définissant l'univers : *une pensée qui ne se pense pas, suspendue à une pensée qui se pense*. Cette façon de juger Dieu comme être pensant exclut évidemment de lui ce que nous appelons *réflexion*, c'est-à-dire retournement d'un pouvoir de connaissance sur lui-même pour se regarder comme *autre*, et c'est par là que se résout le troisième doute. Il n'y a pas, en Dieu, de pensée réflexive; il y a contact immédiat et lumineux de soi. « Éclair vivant », dit d'un mot magnifique le P. Garrigou-Lagrange.

[86] **Qu. 14, art. 5.** — Cette conclusion surprend au premier abord. Il semble étrange de dire que Dieu ne connaît pas les choses en elles-mêmes, mais dans sa propre essence, comme dans une sorte de miroir. Mais c'est que le miroir divin ne reflète pas seulement : il

crée, il porte; il est, lui, souveraine réalité et si j'ose dire *toute* réalité, puisque le réel appelé créature ne fait pas addition au réel divin. Cette unique condition bouleverse tous les problèmes. L'essence *en laquelle* Dieu voit est l'essence *par laquelle* il produit les êtres avec tous leurs caractères, y compris leur individualité la plus intime, y compris leur durée, y compris leurs activités, les résultats de ces activités, etc. Dans ces conditions, voir les objets en soi est plus parfait pour Dieu que de les voir en eux-mêmes; il ne saurait les voir en un meilleur eux-mêmes, parce qu'il les voit alors en leur racine secrète, en leur source actuellement et perpétuellement jaillissante, là où ils se définissent, se posent, évoluent et s'achèvent, là où ils prennent tout ce qu'ils ont et tout ce qu'ils sont. Connaître le glacier là où fond la première neige, c'est mieux connaître l'eau.

[87] **Ibid., rép. 2.** — Noter toujours que ces représentations des choses en Dieu ne sont autres que l'essence de Dieu conçue comme représentable elle-même en des multitudes d'êtres. C'est ce qui s'éclaircira quand on parlera des Idées divines.

[88] **Qu. 14, art. 6, diff. 1.** — On voit au premier mot la raison de cet article. Après qu'il a été dit : Dieu connaît toutes choses non en elles-mêmes, mais en soi, dans l'unité de sa propre essence qui les lui représente en tant qu'elle en est le principe, la tentation vient toute seule d'ajouter : C'est là un mode de connaissance bien lointain et bien général. Et l'on en conclurait facilement que le gouvernement des choses par Dieu est non moins lointain et non moins général. C'est donc ici la question de la providence qui s'amorce.

[89] **Ibid., concl.** — On dit « de toute manière », parce qu'il pourrait n'y avoir pas là d'imperfection *privative*, c'est-à-dire anormale, au cas où l'essence du premier Principe le voudrait ainsi. Mais il y aurait toujours imperfection *négative*, c'est-à-dire manque, absence de perfection possible absolument parlant.

Dans le fait, il y a les deux ; car la condition du premier Principe veut le contraire de ce qu'on dit.

[90] **Ibid.** — Le centre du cercle a une causalité générale à l'égard de tous les rayons, parce qu'ils partent de lui, comme les créatures de Dieu. La lumière, dans la physique péripatéticienne, exerce une causalité générale à l'égard des couleurs en ce que, éclairant les objets colorés, elle y éveille en quelque sorte les couleurs mêmes, qui auparavant n'y étaient qu'en puissance. Ainsi les êtres, avant leur création par Dieu, ne sont que des possibles ; c'est la lumière de Dieu qui les fait éclore.

[91] **Ibid.** — Quelqu'un qui connaîtrait à fond la lumière aurait l'idée de toutes les couleurs possibles, mais ne connaîtrait pas les couleurs réelles des choses. Quelqu'un qui sait ce que c'est qu'un centre sait qu'on peut mener par lui une infinité de rayons, mais ne connaît pas de ce fait les rayons effectivement menés.

[92] **Ibid., rép. 1.** — Pour que l'œil pût connaître la pierre quant à l'être qu'elle a en lui, il devrait être capable de réflexion, ce qui n'appartient qu'à une faculté immatérielle, comme on l'a vu plus haut (note 78).

[93] **Ibid.** — La connaissance que Dieu a de toutes choses est donc une connaissance absolue, une connaissance pleinement *compréhensive*, dit saint Thomas ; *exhaustive*, diraient les modernes.

[94] **Ibid., rép. 2.** — Aristote avait signalé le genre de sophisme utilisé par l'objection et l'avait figuré en disant que le chemin n'est pas le même de Mégare à Athènes et d'Athènes à Mégare ; car dans un cas l'on monte et dans l'autre on descend. De même, de la créature à Dieu l'on monte, on va de la puissance à l'acte et du presque néant à l'être. De Dieu à la créature on redescend, et c'est pourquoi, dans ce sens, non dans le premier, l'enveloppement du regard est facile. Le parfait enveloppe l'imparfait ; l'imparfait n'enveloppe point le parfait.

[95] **Ibid., rép. 3.** — S'il s'agit d'expression adéquate, deux choses diverses ne peuvent être exprimées par une chose unique, parce que cela contredit à ce principe que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles.

[96] **Qu. 14, art. 8, titre.** — On devait pressentir cette question. Si Dieu connaît tout en soi-même ; s'il a néanmoins de tout une connaissance propre et particulière ; s'il en a une connaissance simultanée et sans aucune causalité d'un terme sur l'autre, des conditions si étranges et si différentes des nôtres invitent à se demander si la relation du sujet connaissant à l'objet connu ne serait pas ici complètement retournée, seule explication, semble-t-il, d'une si haute et si complète indépendance.

[97] **Ibid., conclusion.** — La science de l'artisan est cause de ce qu'il fait ; mais saint Thomas va ajouter que ce n'en est pas la cause unique. Selon son langage ordinaire, la science est cause quant à la *spécification* ou aux caractères de l'œuvre ; la volonté est cause quant à *l'exercice*, c'est-à-dire quant au fait. En Dieu toutefois, si l'on envisage la science quant à son entité réelle, identique à la volonté et à l'être, on peut dire qu'elle est cause tout court.

[98] **Ibid.** — Cette inclination, dans la nature, est nécessaire ; l'être est dynamogénique ; « le bien tend à se répandre ». Dans l'être intellectuel, cette inclination, nécessaire aussi dans sa source, est libre quant à son point d'application, comme l'indique la suite du texte.

[99] **Ibid.** — Cela peut se comprendre en deux sens également vrais. L'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire qu'à s'en abstenir, ce qui est le contraire de l'action en tant qu'initiative. Et l'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire elle-même qu'à faire une chose contraire, dont l'idée est corrélatrice.

[100] **Ibid.** — Saint Thomas emploie le mot *appétit* parce qu'il est plus général que le mot *volonté*, et que la doctrine est générale.

[101] *Ibid.* — On ne voit pas bien tout d'abord cette conséquence. Les partisans du Dieu cause nécessaire du monde ne la concéderaient pas. Ils diraient que Dieu connaît nécessairement ce qu'il fait nécessairement, et que l'identité de son être avec sa connaissance n'y a point affaire. En d'autres termes, ils diraient que Dieu crée *avec* intelligence, non *par* intelligence, puisque ce serait par nature; de même que maint physiologiste moderne prétend que nous avons conscience de nos réactions, sans que la conscience soit pour cela cause de nos réactions. Mais cela appartient à d'autres recherches. Dans la Somme contre les Gentils (L. II, ch. 23) saint Thomas prouve que causer par intelligence est plus parfait, plus premier et plus universel que de causer par nécessité de nature. Cela suffit à établir que Dieu, dont l'être est identique à l'intellection et dont la causalité est très parfaite, agit non par son être seulement, mais par son être intelligent en tant qu'il est intelligent, c'est-à-dire d'une action libre, non par une sorte d'écoulement, comme le rêvent les panthéistes.

[102] *Ibid.*, rép. 1. — On saisit là sur le fait l'admirable bienveillance de saint Thomas et son respect pour les maîtres. Les paroles un peu légères d'Origène sont redressées et complétées sans être blâmées; on en extrait tout le vrai.

[103] *Ibid.*, rép. 3. — Les explications lumineuses de cet article ne sont cependant que provisoires en ce qui concerne l'origine des êtres. La question, à ce point de vue, sera reprise (qu. 44) quand saint Thomas se demandera si la création est une œuvre d'intelligence. En ce moment il ne s'agit que de qualifier la science de Dieu.

[104] Qu. 14, art. 9. — D'après ces explications, combinées avec celles de l'article précédent, la *science de simple intelligence* ou de simple intellection a pour objet les choses que Dieu voit dans son essence prise comme miroir universel, indépendamment de toute volonté créatrice. La *science de vision* a pour objet les

choses que Dieu voit dans son essence toujours, mais envisagée comme cause, autrement dit « dans son décret », selon l'expression constante des thomistes.

[105] **Ibid., rép. 2.** — Il faut toujours se souvenir que la puissance et l'acte divisent l'être; que par conséquent la puissance aussi est. Ce qui limite cette vérité, c'est que la puissance est imparfaite sur le terrain même de l'être, et qu'elle s'achève par l'acté. Il y a là un mystère exigé par l'analyse du réel et indispensable à son interprétation.

[106] **Qu. 14, art. 10, diff. 2.** — La science pratique est cause de ce qu'elle conçoit, comme l'idée de l'architecte est cause de la maison, comme nos conceptions morales sont causes de nos actes. La science théorique au contraire est un effet de ce qu'elle conçoit : c'est le réel qui la provoque, la conditionne et la juge.

[107] **Ibid., rép. 4.** — On pourrait même dire qu'il appartient à la perfection de la connaissance de connaître le mal indirectement, puisque c'est ainsi qu'il est.

[108] **Qu. 14, art. 11, diff. 1.** — L'intelligence ne connaît pas le singulier en lui-même; elle le connaît indirectement, par réflexion sur les conditions de son acte, et en raison de la continuité du concept avec les images mentales dont l'abstraction l'a fait émerger. En effet, le concept intellectuel ne peut se former et s'utiliser qu'au moyen d'images sensibles et en étroite continuité avec elles. C'est grâce à cette sorte d'incarnation du concept, que l'intelligence connaît le singulier dans lequel, lui-même, l'universel est incarné.

[109] **Ibid., Conclusion.** — Il est nécessaire que Dieu connaisse le singulier, puisque nous le connaissons; mais il n'est pas nécessaire qu'il en ait la sensation, bien que ce soit là, pour nous, une perfection, en tant que façon de connaître. C'est que cette façon de connaître, toute précieuse qu'elle soit, au titre général de connaissance, entraîne l'imperfection de la matière.

[110] **Ibid.** — On sait que pour Empédocle, tout s'expliquait par la lutte éternelle de l'Amour et de la Discorde, se disputant la matière et les êtres. Saint Thomas nous fournit ici une indication critique très importante au sujet de la question de savoir si Aristote a prêté à Dieu l'ignorance du monde. Du moment qu'il reprend un de ses prédécesseurs pour avoir soustrait à Dieu la connaissance des *contraires*, c'est-à-dire des influences opposées qui constituent le train de ce monde, c'est qu'Aristote lui-même n'entendait pas soustraire la marche de l'univers au regard de son premier Moteur.

[111] **Ibid.** — Un être singulier n'est pas une collection de concepts objectifs; ce n'est pas une espèce abstraite qualifiée d'une façon plus précise, à la manière dont l'espèce elle-même était un genre précisé et qualifié. Penser ainsi serait ramener le réel à l'abstrait et faire des êtres comme un emboîtement de propositions. L'individu, en intervenant dans le monde des essences, y introduit un fait nouveau et irréductible; il suppose la matière avec ses déterminations spatiales et temporelles. C'est grâce à la matière que l'abstrait se concrète, que l'universel se fixe et devient incommunicable. Sans cela, quelque degré de précision qu'on prête à l'universel, il demeure toujours multipliable autant qu'on voudra, et il n'y aura donc toujours là qu'une espèce ou une variété d'espèce, non un individu.

[112] **Ibid.** — Cette seconde opinion ne diffère pas beaucoup de la première, et elle devrait même s'y confondre tout à fait, si elle voulait éviter l'objection que va lui opposer saint Thomas. Ses auteurs semblent avoir voulu dire que Dieu n'envisage pas uniquement, dans les causes universelles, les possibilités individuelles qu'elles renferment; qu'il en suit la convergence jusqu'au fait, jusqu'à l'individu réel, qui se trouve ainsi amené sous son regard. Mais s'il ne connaît pas préalablement l'individu, comment Dieu peut-il y aboutir au moyen de causes générales qui ne le contiennent pas? Molina subira un inconvénient du même

genre, quand il dira que Dieu connaît les futurs contingents non dans son décret, mais dans les causes universelles.

[113] **Ibid.** Cette remarque est admirablement éclairante. Si l'artiste donnait au marbre d'être marbre, au lieu de lui donner seulement d'être statue, on trouverait dans sa pensée, outre la forme de la statue, une représentation de la structure intime du marbre, en tant que substance d'une certaine espèce. Si, au delà, sa causalité s'étendait à ce qui est le support général des créations naturelles, à la matière commune au marbre, au bois, au fer et à tout le reste, cette matière universelle serait aussi représentée en lui, en même temps que le marbre comme marbre et la statue comme statue. Or, tel est le cas de Dieu, qui donne tout, qui est cause de l'être en tant qu'être, et non pas cause sous un rapport toujours restreint, comme les agents créés.

[114] **Ibid., rép. 1.** — L'immatérialité du concept est pour nous une infériorité, quand il s'agit de connaître les choses matérielles, parce que c'est une immatérialité par appauvrissement, par abstraction. Le concept divin au contraire est immatériel par plénitude; il n'abstrait pas de la matière, il l'enveloppe, il la dépasse de toute sa généralité transcendante; il peut donc la connaître, toute particulière qu'elle est, d'un mode de connaissance qui n'est pas seulement universel, mais super-universel; car ainsi que le remarquait saint Thomas un peu plus haut, le mot universel, appliqué à Dieu, est aussi impertinent que son contraire. Dieu est au-dessus de ces différences, étant le fondement de toutes les différences par sa causalité sur tout l'être.

[115] **Qu. 14, art. 12, diff. 2.** — Dès là qu'il s'agit d'une traversée, le mobile fini et le mobile infini sont dans la même situation; car la difficulté vient de la trajectoire. Quel que soit le mobile, une trajectoire infinie ne se traverse pas.

[116] **Ibid., Conclusion.** — Par exemple, une étendue quelconque se prête, comme telle, à une divi-

sion sans terme. Dieu, qui la pose dans l'être avec ce caractère, voit donc en elle à la fois son unité et sa multiplicité possible inépuisable. Il serait faux de dire qu'il y voit un infini de parties distinctes, puisqu'elles n'y sont pas; mais il y voit une infinité de parties possibles, et il les voit, lui, distinctement, car chacun de ces possibles tombe comme tel sous son regard. Il connaît donc là un infini, et ce cas se renouvelle indéfiniment dans la nature. Dieu, dit Réaumur, est cette intelligence « qui voit l'immensité de suites infinies de tous genres et toutes leurs combinaisons, plus lumineusement et plus distinctement que l'unité ne peut être vue par nos Archimèdes modernes. »

Qu'il ne soit pas nécessaire aux parties potentielles infinies d'être distinctes pour que Dieu les voie distinctement, c'est ce qui peut étonner au premier abord; mais c'est une évidente conséquence des rapports entre tout l'être (y compris l'être potentiel) et le Principe de l'être. Dieu voit distinctement tout ce qui est, distinct ou indistinct en soi-même. Sa vision ne subit pas les conditions de l'objet, parce qu'elle n'en dépend pas, mais lui d'elle. Ce qui n'existe pas en acte, Dieu le voit dans ses limbes. N'est-il pas Celui « qui appelle ce qui n'est point? »

Qu'on ne dise pas : L'infini actuel étant impossible en soi, on ne peut le poser en Dieu. Il ne s'agit pas de cela. Nous l'avons déjà dit, nous le répéterons plus loin, il n'y a pas en Dieu d'idées distinctes, non plus que de multiplicité d'aucune sorte. Dieu connaît tout dans sa seule essence, qui est parfaitement une. Mais là où il n'y a pas d'idées distinctes, il y a d'autant mieux l'idée de la distinction des choses, que cette distinction soit actuelle ou simplement possible. Il y a donc là une connaissance infinie, une connaissance de l'infini, et cependant il n'y a pas d'infini actuel, au sens pluraliste de ce mot; il y a encore moins un infini potentiel. L'infini dont il s'agit est l'infini de l'unité infiniment riche, et qui a une infinie conscience de soi.

[117] *Ibid.* — On saisit la difficulté nouvelle qui se propose ici. Tout à l'heure, on ne parlait que d'un

infini possible; maintenant il s'agit d'un infini qui sera, bien que sa réalisation, à l'envisager selon sa nature de chose successive, savoir étape par étape, soit sans terme. S'il s'agissait d'une créature, dont la science, soumise elle-même au temps, ausculterait l'avenir, on dirait : L'infini ne devant jamais être posé en sa totalité, nulle anticipation ne peut le totaliser pour le connaître. Mais Dieu échappe à cette condition. Sa connaissance est simultanée et non successive; il voit simultanément même le successif, et actuellement même ce qui est à venir. Il connaît donc tout l'avenir dans son intégralité, alors même que cet avenir ne doit jamais être posé intégralement. Il y a là un lointain sans terme, comme tout à l'heure un abîme sans fond, mais Dieu l'enveloppe, pour l'excellente raison qu'il le crée et n'y peut donc trouver un obstacle. Dieu conçoit et Dieu pose l'accessible et l'inaccessible, le déterminé et l'indéterminé. Il est au-dessus de toute différence.

[118] *Ibid.* — On le voit, saint Thomas affirme que Dieu connaît tous les hommes possibles, et tous les hommes qui viendraient réellement au monde dans l'infini des temps, si Dieu avait décidé que le flot des générations ne tarît point. Dieu connaît de la même manière toutes les pensées et tous les sentiments de chaque élu durant toute l'éternité heureuse. On ne peut échapper à cette conclusion, et si elle couvre une obscurité impénétrable à l'intelligence, peut-être en verra-t-on la raison dans nos annotations précédentes, comme dans les admirables réponses que va faire lui-même saint Thomas.

[119] *Ibid.*, *rép. I.* — Cette réponse est pleine de lumière. Dieu connaît toutes les parties possibles du continu et toutes les réelles pensées futures des élus; mais il ne les compte pas. S'il les comptait, comme le compte en serait sans terme, lui-même ne pourrait l'épuiser. Mais il les enveloppe et les conçoit tout en un; il est adéquat et débordant par rapport à l'ampleur infinie qu'elles lui opposent. Il est plus infini qu'elles,

ou plutôt d'un autre genre d'infinité, qui dépasse tous les genres.

[120] *Ibid.*, rép. 3. — On pourrait dire que la science de Dieu mesure l'infini quantitatif lui-même, bien qu'il n'ait pas de mesure, de même que Dieu connaît la matière première, bien qu'elle soit inconnaissable. Seulement, le mot *mesure* ne serait pas pris alors au sens propre, tel qu'il est employé dans le langage humain; il y aurait là *une certaine équivoque*, ou, selon le terme consacré, une *analogie*. L'infini quantitatif est par nature sans mesure quantitative; Dieu ne l'établit pas moins, comme tel, dans sa nature propre, et c'est bien là lui déterminer sa mesure. Sa mesure à lui est de n'en pas avoir; mais il a celle-là, et cette mesure-là est, à l'égard du Dieu transcendant, aussi étroite qu'une autre; la science débordante et suréminente de Dieu l'enveloppe et l'étreint comme une quelconque ampleur. En ce sens supérieur, étranger à toute idée quantitative, la science de Dieu mesure toutes choses, même les choses qui n'ont pas de mesure.

[121] *Qu. 14, art. 13, diff. 1.* — Il faut bien prendre garde au sens de cette affirmation, que saint Thomas ne désavouera pas dans sa réponse. La science de Dieu est une cause nécessaire. Elle n'est pas nécessaire en ce sens que son contenu s'impose absolument, ce qui supprimerait la liberté divine à l'égard de ce qu'il sait parce qu'il l'a librement voulu; mais elle est nécessaire en ce que, une fois posée, elle ne saurait changer, et n'est donc pas contingente. Le contingent est ce qui peut prendre des directions différentes; le nécessaire est ce qui n'en peut prendre qu'une; mais ce dernier cas se dédouble au moment où l'on se demande pourquoi la direction est unique. Pour une série de faits, il faut répondre : parce que les choses s'imposent ainsi d'elles-mêmes, et c'est ce qui a lieu pour tout ce qui concerne Dieu en soi, ou pour tout ce qui engage des principes absolus, comme le oui et le non et tout ce qui s'y rattache. Pour d'autres faits il faut dire : parce que Dieu l'a ainsi voulu.

[122] **Ibid., diff. 3.** — Tout ce qui est su par nous est nécessaire, à savoir dans cette supposition qu'il est su. On ne peut *savoir* ce qui n'est pas, bien qu'on puisse *opiner*, à tort, qu'une chose est, alors qu'elle n'est pas.

[123] **Ibid., Conclusion.** — C'est une thèse fameuse d'Aristote, adoptée par notre auteur, que de deux propositions contradictoires relatives à un futur contingent, aucune n'est déterminément vraie. Aucune, par conséquent, n'est objet de connaissance certaine. L'événement seul décide.

[124] **Ibid.** — Saint Thomas nie, avec Aristote, que l'enchaînement des causes, même les plus générales, enveloppe tous les effets, et cela non seulement à l'égard de l'ordre humain, où règne la liberté, mais à l'égard de la nature elle-même. Il y a là un grand problème (voir notre *Saint Thomas d'Aquin*, livre IV, ch. 3. La Contingence dans la nature). En tout cas, dans cette supposition, Dieu même ne peut voir dans les causes créées un contenu d'avenir qu'elles ne comportent pas; sa science doit procéder autrement, ainsi qu'on l'explique.

[125] **Ibid.** — Les notions de toutes choses présentes à l'esprit divin ne pourraient le renseigner sur tous les faits que si tous les faits découlaient nécessairement des notions, c'est-à-dire des natures. Or, d'après la thèse péripatéticienne, il n'en est rien. Il y a de la contingence; il y a en outre la liberté.

[126] **Ibid.** — A l'égard de leurs propres causes, dit saint Thomas, ils demeurent contingents : ils sont donc contingents tout court; car le contingent est précisément ce qui n'est pas déterminé dans sa cause. A l'égard de Dieu rien n'est contingent, comme on le dira plus tard; mais ce n'est pas là une qualification *en soi*, et qui réponde au langage; ce n'est qu'une vérité de point de vue, contrairement à ce qu'a cru Renouvier, qui renverse ici l'ordre des rapports. De même que ce qui est infini en soi peut être fini pour Dieu, ce qui

est contingent en soi peut être nécessaire pour Dieu, ou pour mieux dire supérieur à l'un et à l'autre, vu que Dieu est au-dessus de toute différence, dépassant et contenant en soi la double sphère du contingent et du nécessaire. De même, en ce qui concerne proprement la vision, la supériorité de Dieu par rapport au temps fait que le temps n'est pour lui qu'un attribut quelconque des choses, et qu'il n'éprouve pas plus de difficulté à voir une chose présente ou future, qu'à voir une chose bleue ou rouge. C'est ce qu'on veut dire quand on affirme qu'il voit le futur comme présent.

[127] **Ibid., rép. 1.** — On a expliqué tout à l'heure (note 121) que la science de Dieu n'est pas une cause nécessaire absolument parlant; elle est nécessaire en ce qu'elle est immuable; mais cela suffisait à l'objection; car s'il y a à la base de la nature et de la vie humaine une cause qui ne peut changer et dont tout dépend, il y a apparence que le plus rigoureux déterminisme enchaîne l'une et l'autre. C'est à cela qu'entend parer la réponse. Peu importerait que la causalité divine ne fût pas nécessaire en soi, si la nécessité de fait qu'on lui prête entraînait la négation de la liberté et de la contingence.

[128] **Ibid., rép. 2.** — Ce qui est acquis est acquis, quel qu'il soit, fût-ce un rapport à l'avenir, de sorte que la contingence de l'avenir ne peut rien faire ici à la nécessité de la proposition. L'erreur des opinants consiste à déplacer la contingence; elle est dans le fait à venir; ils l'introduisent dans la prescience de Dieu, objet de la supposition.

[129] **Ibid.** — Il est nécessaire, si Socrate est homme, qu'il soit un vivant, un être pensant, etc.; mais il n'est pas nécessaire qu'il soit blanc, de sorte que la vérité globale de cette proposition : Socrate est un homme blanc, est toute contingente.

[130] **Ibid.** — On concède que l'antécédent : *Dieu a prévu telle chose*, est nécessaire; on prétend nier que le conséquent : *Cette chose sera*, soit d'aucune manière

nécessaire, pour cette raison que l'antécédent ne fait intervenir qu'une cause éloignée. Mais alors, dit saint Thomas, la proposition globale est fausse; car il est faux que si une cause nécessaire entre en jeu mais ne tend à son effet qu'à travers une cause contingente, cet effet soit certain. On a donc, sous prétexte d'interprétation, détruit la vérité de la proposition qui fait l'objet du problème.

[131] *Ibid.* — La réponse admise par saint Thomas consiste donc à distinguer dans le fait contingent deux aspects : un aspect indépendant où s'exprime sa nature de fait contingent et nullement nécessaire; mais en outre un aspect hypothétique, gouverné par le *si* de la proposition, et selon lequel ce fait, tout contingent qu'il soit, ne peut pas ne pas être. C'est déjà le *sens composé* et le *sens divisé* invoqués pour résoudre l'argument suivant.

[132] *Ibid.*, rép. 3. — Cela revient à dire que Dieu ne change pas la nature des choses en les connaissant, et que par conséquent, bien qu'il connaisse nécessairement, la chose connue n'est pas pour cela nécessaire. On ne peut s'empêcher d'ajouter que ces formes d'argumentation compliquées sont imposées à saint Thomas par la logique régnante à son époque. On venait de découvrir l'*Organon*! De lui-même, notre auteur emploie un langage de choses, autrement l'éclairant, comme on a pu le voir déjà, comme on le verra encore.

[133] *Qu.* 14, art. 14, diff. 1. — Une énonciation est une mise en rapport de divers concepts : un sujet et un prédicat, un verbe et son complément, etc.; elle suppose donc une vue parcellaire des choses, au lieu d'une pure intuition.

[134] *Qu.* 14, art. 15, titre. — Les objets de la science divine passés en revue, on peut se demander si leur variété et leur succession temporelle n'introduisent pas en Dieu quelque changement. C'est l'objet de cet article, dont les réponses à des objections obviées fournissent la substance.

[135] **Ibid., rép. 1.** — Cette seconde solution a été formulée déjà plus haut (Qu. 13, art. 7, rép. 3). Elle se distingue de la précédente en ce qu'elle considère non plus les relations prises en elles-mêmes, mais leur fondement. D'ailleurs, saint Thomas souligne avec soin, ici et Qu. 13, que tout dépend, dans ces sortes de problèmes, de la façon dont nous concevons et nommons les choses. Les mots suivent les concepts ; les concepts, quand il s'agit de Dieu, ne peuvent cadrer pleinement avec la réalité.

[136] **Ibid., rép. 2.** — La *science de vision* s'oppose, on le sait, à la *science de simple intellection*, et elle vise le réel, au lieu du possible. Saint Thomas concède donc que si Dieu avait réalisé ce qu'en fait il ne réalise pas, sa science de vision serait plus étendue, et qu'à ce titre elle peut paraître variable. Mais la suite du texte écarte cette fausse conclusion.

[137] **Ibid., rép. 3.** — On voit que ces philosophes oubliaient la règle essentielle si souvent rappelée par saint Thomas, que les mots ou les phrases ne signifient pas directement les choses, mais les concepts.

[138] **Ibid.** — Il faut bien prendre garde à cette dernière restriction, pour ne pas mettre saint Thomas en contradiction avec lui-même. Dans sa réponse 2^e, il a écarté cette proposition : Dieu peut savoir plus de choses qu'il n'en sait. Or il concède ici que Dieu sait aujourd'hui des choses qu'il ne savait pas hier, ou réciproquement. Cela paraît contradictoire. Mais c'est qu'ici il s'agit des énonciations prises en elles-mêmes, là de la science de Dieu.

[139] **Qu. 14, art. 16.** — En d'autres termes, il n'y a qu'une seule intelligence ; mais on applique des noms divers à ses divers emplois en vue de diverses fins.

[140] **Qu. 15, art. 1.** — Qu'on n'aille pas se tromper aussitôt sur le sens de cette affirmation, qui va se préciser par la suite. Saint Thomas nous a dit bien des fois qu'il n'y a en Dieu que Dieu, et que lui prêter la

connaissance, ce n'est introduire en lui « aucune espèce de multiplicité. » Il n'y a donc pas en lui une pluralité réelle d'idées, au sens de concepts ; son idée unique est sa propre essence, identique à son être. Mais on n'en doit pas moins parler d'idées divines en un certain sens, à savoir comme objet de pensée, ainsi qu'on le verra.

[141] **Ibid.** — Nous avons déjà signalé ces deux états, ces deux formes de la forme, si l'on peut ainsi parler : *forme réelle* et *forme intentionnelle* ; forme d'existence d'une part, forme de connaissance de l'autre.

[142] **Ibid.** — On voit que saint Thomas, quand il fait à Dieu l'application de son principe, le corrige aussitôt. L'explication précédente inclinerait à croire qu'il y a dans l'esprit divin, comme dans l'esprit de l'architecte, autant de formes préconçues et réellement distinctes qu'il y a d'œuvres à réaliser. Saint Thomas écarte cette interprétation en ne parlant plus que d'une forme. Et il l'entend, comme on le verra plus loin et déjà à l'article suivant, de l'essence divine elle-même, essence considérée comme exemplaire universel, présente à elle-même comme pensée, et se voyant diversément imitable.

[143] **Qu. 15, art. 2.** — L'ordre de l'armée n'est pas la fin toute dernière du chef, qui par ce moyen tend à la victoire ; mais c'est la fin dernière intrinsèque, celle qui se réalise *dans l'effet*, ainsi que le dit saint Thomas. De même, l'ordre du monde est voulu pour une fin toute dernière qui est la manifestation des richesses de Dieu et l'amoureuse satisfaction de sa gloire ; mais la fin intrinsèque, immanente au monde, c'est l'ordre du cosmos.

[144] **Ibid.** — Il s'agit d'Avicenne et de son groupe, dont les idées seront discutées *ex professo* Q. 47, art. 1. Mais parce que cette thèse a des conséquences ici, on anticipe.

[145] **Ibid.** — On voit quelle grande idée saint Thomas se fait du plan créateur. Son objet pourra se

morceler ; car en un certain sens, chaque être est voulu pour lui-même ; mais tout d'abord il s'agit du cosmos, de la beauté de l'ordre, de l'être universel envisagé comme un tout ; car tel est, en dehors de Dieu même, le suprême bien.

[146] **Ibid.** — Il y aurait certainement obstacle à ce que Dieu connût beaucoup de choses, s'il s'agissait d'objets indépendants, tombant d'eux-mêmes, directement, sous la connaissance. On a dit plus haut que Dieu ne peut penser en réalité qu'une seule chose, qui est lui-même. Mais en lui-même, il peut tout concevoir, en la dépendance de son essence, qui en son unité parfaite lui représente tout.

[147] **Qu. 15, art. 3, diff. 1.** — S'il y avait en Dieu une idée du mal par manière de représentation directe, par une sorte de succédané idéal, ce serait là, en effet, un mal, une souillure. Mais le mal, qui est une privation, ne dispose pas ainsi d'un double ; il est toujours conçu indirectement, par le bien, ainsi que le notera la réponse.

[148] **Ibid., rép. 3.** — Selon Platon, la matière n'avait pas les Idées pour cause, comme tout le reste des réalités de ce monde ; elle était à la base du travail ; elle était donc cause avec les Idées et faisait partie, avec elles, de l'ordre éternel des choses.

[149] **Ibid.** — Saint Thomas corrige ici quelque peu ce qu'il avait dit sur cette question dans de précédents ouvrages. (Qu. 3 de la Vérité, art. 5 ; et Sentences, L. I, distinction 36, dernier article). Il avait admis alors que la matière pouvant être considérée à part, bien qu'elle ne puisse exister à part, on en pouvait concevoir, en Dieu, une Idée distincte. Il observe ici que la matière à elle seule est inconnaissable, qu'elle n'a donc pas de notion propre, et qu'on ne doit donc pas lui accorder le bénéfice des Idées.

[150] **Ibid., rép. 7.** — Saint Thomas hésite, quand il s'agit de prêter une telle erreur à un tel homme.

Mais si l'erreur a été commise, la conséquence s'ensuit, d'après ce qui a été expliqué à la réponse 3^e.

[151] **Qu. 16, art. 1.** — Cette définition est d'Isaac, philosophe arabe du X^e siècle. Particulièrement utilisée par saint Thomas, sans doute à cause de sa haute généralité, elle est devenue fameuse. C'est une définition à double entente. Elle signifie la vérité en nous ou la vérité transcendantale, suivant que le mot intelligence est compris de notre intelligence ou de l'intelligence créatrice. Toutefois, Cajetan fait remarquer à juste titre que cette définition ne s'applique en rigueur qu'à la vérité subjective ou formelle, à l'autre par extension.

[152] **Ibid., rép. 2.** — Cette analyse profonde éclaire beaucoup la pensée antique et peut servir à rapprocher de Dieu les amis de la vérité. On ne peut définir la vérité sans Dieu; car si les choses n'ont pas de norme antérieure à elles et à nous, tout jugement à leur égard est arbitraire; il devient impossible de départager les pensées humaines, et il est loisible de dire indifféremment : Tout ce qui apparaît est vrai, ou bien : Rien n'est vrai, et pour finir : Les contradictoires se valent, thèse fameuse qu'on ne saurait réfuter sans recourir aux préconceptions créatrices, à *Celui qui est justifiant ce qui est*.

[153] **Ibid., rép. 3.** — Cette admirable réponse nous fait voir que la vérité des choses est une pure dénomination. Les esprits sont vrais par eux-mêmes; par elles-mêmes les choses ne s'occupent pas du vrai, elles *sont*. Cet être des choses est entre la vérité de Dieu, qui le crée, et la vérité des esprits, que lui-même crée. De là une double dénomination, l'une essentielle et l'autre accessoire, cette dernière se référant finalement à l'autre. Les choses sont dites vraies quand elles répondent à nos conceptions; elles sont dites vraies surtout quand elles répondent aux conceptions créatrices. Et comme nos conceptions n'ont de vérité authentique et par conséquent de vérité communicable aux choses que par leur propre conformité aux normes suprêmes, c'est

finalement par comparaison à Dieu que même dans ce cas les choses sont dites vraies.

[154] **Qu. 16, art. 2, cependant.** — Aristote ne nie pas qu'il y ait de la vérité dans les choses au sens secondaire et transcendantal exposé plus haut ; mais il le nie au sens formel et premier du mot vérité. Il ajoute que dans l'intelligence même, la vérité est réservée au jugement, à l'exclusion des simples conceptions exprimant sans les qualifier telles ou telles choses.

[155] **Ibid., conclusion.** — Connaître une telle conformité, c'est-à-dire concevoir le rapport même de ce qu'il y a dans l'esprit et de ce qu'il y a dans les choses ; le concevoir, dis-je, c'est-à-dire le vivre intellectuellement, Cajetan dit *l'exercer*. Il ne s'agit pas d'un jugement de conformité, qui serait un acte de réflexion au lieu de la simple connaissance du vrai.

[156] **Ibid.** — L'œil voit ; mais il ne sait pas ce que c'est que voir ; sa représentation est conforme à l'objet ; mais il ne se représente pas cette conformité, et rien en lui n'en est l'expression, comme est en nous le jugement. Le sens est donc vrai en tant que chose faite à la ressemblance d'une autre, et cela par cet autre, comme le portrait d'un peintre par lui-même ; mais le sens n'est pas vrai comme pouvoir connaissant ; car le connu n'est pas en lui *comme connu* et n'est ni appréhendé ni jugé comme tel.

[157] **Ibid.** — La perfection de l'intelligence, ce n'est pas d'être vraie, à la façon d'un miroir ; c'est de *connaître* le vrai, en exerçant, à l'égard du vrai, sa faculté de connaître. Il y a là trois faits qu'il ne faut pas confondre : 1° connaître les choses ; 2° être vrai en reflétant correctement les choses ; 3° connaître le vrai. C'est ce dernier fait qui ne se rencontre que dans l'acte du jugement.

[158] **Qu. 16, art. 3, titre.** — Nous traduisons ce titre par à peu près, pour qu'il en soit plus clair. Il serait plus exact de traduire : Le vrai et l'être sont-ils

convertibles? c'est-à-dire se prêtent-ils à l'établissement de ces deux propositions convertibles : « Tout vrai est être; tout être est vrai »? Du reste, cette condition de convertibilité ne peut se fonder que sur une identité foncière que l'article et les solutions vont nous préciser.

[159] **Ibid., conclusion.** — Dans Aristote comme chez saint Thomas, cette belle proposition est obtenue en trois étapes : 1° l'âme devient en quelque manière son objet par la connaissance; 2° l'âme a pour objet de connaissance tout l'être, et peut donc devenir toutes choses; 3° pour que l'âme puisse devenir par la connaissance toutes choses, il faut qu'elle *soit*, en puissance, toutes choses, en raison de quoi l'on disait plus haut que l'intelligence ne diffère de son objet que selon que l'un et l'autre sont en puissance.

[160] **Ibid., rép. 1.** — On a expliqué que la forme représentative est comme un état second de la forme des choses représentées; que l'une et l'autre se rattachent à la même idée créatrice, qu'elles participent chacune à sa manière, ce qui a fait dire à saint Augustin : Dieu a créé les choses deux fois, une fois en elles-mêmes, une fois dans les intelligences. C'est à quoi se réfère la seconde solution proposée dans la suite de la réponse.

[161] **Ibid., rép. 2.** — L'intelligence conçoit le non-être par opposition à l'être, comme privation de l'être, et elle lui donne par là son objectivité subjective, si l'on peut ainsi dire, fait qui n'est pas moins réel pour être tout en nous. Ne disait-on pas plus haut que l'apparaître est aussi de l'être?

[162] **Ibid., rép. 3.** — L'ordre de ces notions subtiles est donc celui-ci. 1° Il y a l'être; 2° l'être est la perfection possible de l'intelligence, et par là il prend le nom de vrai, puisque le vrai est attribué aux choses à cause de leur rapport à l'intelligence, ou plutôt à cause du rapport de l'intelligence à elles, ainsi qu'on l'a expliqué; 3° l'être est intelligible, étant vrai; 4° si l'intellection se produit, le vrai des choses devient pré-

sent à l'intelligence, et si de la simple intellection l'on passe au jugement, la vérité *formelle*, la vérité au sens propre et principal éclôt.

[163] Qu. 16, art. 4. — Tout être est vrai, de quelque façon qu'on le considère; car il a toujours rapport à l'intelligence, qu'on l'entende de Dieu qui le pose ou de la créature qui peut le connaître. Tout être au contraire n'est pas bon envisagé sous tous les rapports, et par exemple une ellipse ou un tétraèdre, comme tels, n'ont rien à voir avec le bien. L'être est bon en tant que désirable, et comme chaque sujet désire en vue de se parfaire, c'est en tant que parfait que l'être est bon.

[164] Ibid., rép. 2. — On peut remarquer que si l'on s'en tient aux choses, comme le veut l'objectant (sans d'ailleurs s'y tenir en réalité, puisqu'il confond les deux ordres), la priorité n'en demeure pas moins à l'être et au vrai. En effet, l'être est le réel lui-même; le vrai est l'être en tant que terme possible ou effectif de connaissance; le bien est l'être en tant que terme possible ou effectif d'appétit. Or une chose *est* avant d'être connue, et elle est connue avant d'être désirée.

[165] Qu. 16, art. 5, cependant. — On pourrait objecter que le Christ n'étant évidemment pas *la voie* en tant que Dieu, il n'est peut-être pas non plus, en tant que Dieu, la vérité et la vie. On sait que souvent le *Sed contra* est un à peu près.

[166] Ibid., rép. 2. — Il s'agit alors du Fils en tant que Fils, et non pas en tant que Dieu; c'est-à-dire que les relations seules sont en cause, non la divine substance.

[167] Ibid., rép. 3. — La vérité de la proposition et son contenu sont deux choses; ce dernier est accidentel par rapport à l'autre. On raisonne donc à côté.

[168] Qu. 16, art. 6, rép. 1. — La connaissance des premiers principes, et notamment du principe

d'identité, est comme un reflet en nous de l'acte par lequel Dieu prend conscience de son être.

[169] **Ibid.** — Saint Thomas redresse ici tout doucement saint Augustin, qui dans son enthousiasme en faveur de l'homme avait oublié les esprits purs. L'esprit *raisonnable*, largement pris, est une foule plus grande que la foule humaine.

[170] **Qu. 16, art. 7.** — Cajetan observe ici à quel point saint Thomas tient à affirmer qu'il n'y a rien en Dieu que Dieu; que toute vérité, en lui, est lui-même; qu'aucun objet de pensée ne se juxtapose à sa propre essence pour se faire connaître à part, d'une connaissance propre, qui ne serait pas la connaissance de Dieu par Dieu. Ceci a beau être mystérieux, c'est une nécessité du premier Principe, et de le bien méditer défend d'une foule d'erreurs.

[171] **Qu. 16, art. 8.** — Une forme d'existence ne change pas en elle-même; elle représente une idée éternelle et ne saurait varier; mais un sujet passe d'une forme à une autre. Cela est vrai même pour qui croit à l'évolution des espèces; car philosophiquement, évolution des espèces n'est qu'une façon de parler; ce que propose la théorie, c'est le passage plus fréquent ou constant d'une forme d'existence à une forme très voisine.

[172] **Qu. 17, art. 1.** — Saint Thomas dit *peut-être*, non pour soulever un doute, mais pour marquer une précaution; car à certains égards, et finalement, les méchants réalisent l'ordre divin comme les autres; Dieu les y force par les sanctions de sa justice. De leur désordre Dieu fait un ordre, son ordre, et ses plans sont toujours vainqueurs.

[173] **Ibid.** — Le *mal de faute* s'oppose chez saint Thomas au *mal de peine*, qui n'a point nécessairement, par lui-même, de caractère moral, mais qui, en fait, est toujours chez l'homme la suite d'un péché, soit personnel, soit tout au moins de race.

[174] **Ibid.** — Il faudrait dire, au lieu de mesurable, *commensurable*, ou mesurable en fonction du côté. Ce que saint Thomas appelle ici *diamètre* est la diagonale du carré.

[175] **Qu. 17, art. 2.** — Saint Thomas parle de jugement à propos des sens; mais il donne alors au mot une acception spéciale et réduite. Il s'agit de perception consciente, et qui inclut déjà une certaine interprétation.

[176] **Ibid.** — On appelle, en scolastique, *sensibles propres* les objets de connaissance sensible qui ont un rapport direct avec tel sens et qui le définissent comme pouvoir. Ainsi, la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, l'odeur pour l'odorat, la saveur pour le goût et, pour le toucher, le sec et l'humide, le chaud et le froid, le dur et le mou sont des sensibles propres.

[177] **Ibid.** — Les *sensibles communs* sont les objets de connaissance qui se rapportent à plusieurs sens, en raison d'un rapport commun à l'objet propre de ces sens. Par exemple, le nombre, l'étendue et la figure des corps, leur mouvement, leur position, leurs distances, etc. sont donnés à la vue par le moyen de la couleur, qui se distribue, de leur fait, en diverses manières, et ces attributs sont donnés, pour une raison semblable, à tous les autres sens, d'où le nom de *sensibles communs*.

[178] **Qu. 17, art. 3.** — Ce rapprochement entre le cas des sens et celui de l'intelligence peut servir à éclairer rétrospectivement ce dernier. Avis à ceux qui abordent pour la première fois ces délicates matières.

[179] **Ibid., rép. 1.** — Cette doctrine profonde a besoin de quelque éclaircissement. L'esprit est fait pour prendre connaissance des choses. La connaissance des choses s'obtient en pénétrant leur nature, c'est-à-dire ce qu'elles sont. Établir une proposition, affirmative ou négative, au sujet de quoi que ce soit, n'est jamais qu'un moyen de manifester ce qu'est

l'objet, de telle sorte que si cette essence de l'être était pleinement reconnue, on saurait d'elle tout ce qui lui est attribuable, soit comme notes substantielles, soit comme qualités, relations, etc. En fait, l'esprit saisit de prime abord les essences des choses comme l'œil saisit les couleurs; je connais l'homme, le chaud, la vertu, le temps... comme je vois le bleu ou le vert; mais cette prise de connaissance étant d'abord toute superficielle, il faut l'approfondir. Je ne suis pas bien avancé, quand je conçois la nature humaine au simple titre d'*animal raisonnable*. Je recherche donc des attributions qui rendront mon idée de l'homme plus riche et plus explicite. S'il y a erreur dans cette recherche, c'est au détriment de ma connaissance de l'essence même, et c'est que j'ai perdu le contact avec l'appréhension que j'en avais d'abord, ainsi que le remarque saint Augustin. Si la recherche a été conduite dans le sens de la nature première et en liaison constante avec elle, c'est-à-dire au moyen de solides démonstrations, l'erreur est aussi impossible à la fin qu'au commencement, car la fin n'est que le commencement rendu explicite. La science entière n'est que la nature des choses mieux épanouie, et cela revient au même de dire que nous sommes faits pour la science, que la science est l'objet de notre intelligence, et de dire que nous sommes faits pour connaître la nature des choses, et que l'objet propre de l'intellect est la *quiddité*, la nature ou essence de ce qui est.

[180] Qu. 17, art. 4, rép. 1. — On saisit facilement en quoi consiste la réponse. Qu'une chose ne soit pas, dans la réalité extérieure, c'est une simple négation, ou une privation. Mais l'affirmation par l'intelligence que cela n'est pas est aussi positive que l'affirmation qu'il est. La pure négation, ici, serait de ne rien dire, de ne rien affirmer, et alors il n'y aurait pas d'erreur.

APPENDICE II.

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

I. LA CONNAISSANCE QUE NOUS AVONS DE DIEU. — L'ANALOGIE. LES NOMS DIVINS.

(Questions 12 et 13)

On a pu constater que saint Thomas, quand il se demande quelle connaissance nous pouvons avoir de Dieu, entend traiter la question dans toute sa généralité, et non seulement quant à la vie présente, mais aussi par rapport à la vie future. C'est même par cette dernière qu'il débute, parce qu'il considère la connaissance de Dieu en cette vie comme une simple initiation, comme un balbutiement provisoire, et qu'il est naturel d'étudier les rudiments en fonction de la science.

C'est dans le traité de la foi (II^e-II^e Partie, qu. 2, art. 3) que saint Thomas présente cette pensée, et elle est frappante. Elle se raccorde à cette notion du surnaturel d'après laquelle la grâce est une disposition préalable à la *lumière de gloire*, et celle-ci une disposition concomitante à la vision éternelle (I^{re} Partie, Qu. 12, art. 5).

LA VISION ÉTERNELLE.

Il s'agit donc d'abord de la connaissance de Dieu en l'autre vie, et l'on écarte pour commencer les erreurs théologiques qui la faussent. Ce qui nous est promis, c'est une connaissance *intuitive* de Dieu, atteignant donc à l'essence même, voyant Dieu en ce qu'il est,

« tel qu'il est », par opposition à une connaissance indirecte et purement conceptuelle, obtenue au moyen de ses œuvres.

Il y eut à cet égard une légère hésitation chez quelques Pères de l'Eglise, comme Théodoret, hésitation tenant au soin avec lequel on voulait éviter les erreurs anthropomorphiques (vision de Dieu au moyen des yeux du corps) et affirmer la nature *incompréhensible* de Dieu, souci essentiel en effet, mais qui entraînait à tort aux contestations touchant la *vision*, qui est tout autre chose qu'une connaissance *compréhensive*, ou exhaustive, la première ne faisant que déterminer l'objet : Dieu en soi; la seconde attribuant à la créature un acte infini.

Par la suite, les Trinitaires, l'« impie Amauri », ainsi que s'exprime le Concile de Latran, et les Arnau-distes prétendirent qu'aucune créature, dans aucune condition, ne peut voir Dieu dans son essence; qu'en l'autre vie nous le connaissons d'une manière plus parfaite et moins lointaine qu'en celle-ci, mais toujours dans ses œuvres, « comme la lumière dans l'air. » Cette prétention fut écartée énergiquement, à diverses reprises, par les déclarations des Papes et des conciles. La formule la plus précise semble être celle de Benoît XII (1336, Constitution apostolique) : « Nous définissons que (tous les bienheureux), après la passion et la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ont vu et voient l'essence divine d'une vision *intuitive, faciale*, sans l'intermédiaire d'aucune créature qui soit au vrai l'objet vu; mais la divine essence se montrant elle-même immédiatement, sans voile (nudè), clairement et ouvertement. » En 1438, le concile de Florence proclame solennellement cette doctrine, qui n'a plus été contestée par aucun catholique.

1. — Dans l'article 1, saint Thomas indique d'un mot que Dieu est éminemment connaissable, étant acte pur. C'est ce même considérant qui lui permettra un peu plus loin (Qu. 14, art. 1) de déclarer Dieu infiniment connaissant. C'est qu'en effet, dans le système péripatéticien, les deux questions se tiennent, et dans la Somme contre les Gentils, dans la question II de la

Vérité, ailleurs encore en maints passages, saint Thomas traite ces questions ensemble. L'article 2 de la question II de la Vérité est particulièrement magistral, et l'on nous saura gré d'en traduire ici l'essentiel.

« Quand on dit qu'un être se connaît lui-même (c'était la question de l'article), on dit en même temps qu'il est connaissant et qu'il est connaissable. Si donc on veut savoir comment Dieu se connaît, il faut voir par quel caractère un être est rendu connaissant et connaissable.

Qu'on sache donc qu'un être peut revêtir une double perfection. Tout d'abord il obtient la perfection de son être, qui lui revient selon son espèce propre. Mais comme l'être spécifique d'une chose est distinct de l'être spécifique d'une autre chose, la perfection ainsi obtenue par l'un est d'autant plus éloignée de la perfection totale qu'il y a davantage de perfections dans les autres ; de telle sorte que la perfection même d'un être est une imperfection, envisagée comme une part de la perfection de l'univers, perfection qui, elle, résulte des perfections de toutes choses prises ensemble. Afin donc qu'il y eût quelque remède à cette imperfection de l'être isolé, il se trouve dans la création un autre mode de perfection, en raison duquel la perfection propre à une chose peut se trouver dans une autre, et telle est la perfection de l'être connaissant pris comme tel. Car du fait qu'un sujet qualifié connaissant connaît quelque chose, la chose connue lui appartient et est en lui d'une certaine manière. Aussi est-il dit au livre de l'Âme, d'Aristote, que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, capable de tout connaître et destinée par nature à connaître tout. Par ce moyen, en un seul et même être, toute la perfection de l'univers peut se concentrer. Et telle est la perfection suprême accessible à notre âme, au dire des philosophes, qu'en elle s'inscrive et se dessine tout l'ordre de l'univers et de ses causes. Tellement que ces philosophes ont placé là l'ultime fin de l'homme, et que nous trouvons nous-mêmes cette fin dans la vision de Dieu, conformément à ces paroles de saint Grégoire : « Que ne verront pas ceux qui voient Celui qui voit tout ! »

Mais la perfection d'une chose ne peut pas être dans une autre chose selon l'être même, l'être déterminé qu'elle a dans la première. Il faut donc, pour qu'elle puisse être ainsi en autrui, que la chose soit envisagée indépendamment de ce qui en fait telle chose déterminée et individuelle. Comme donc les formes et perfections des choses sont ainsi déterminées et réduites à l'individualité par la matière, de là vient qu'une chose est connaissable pour autant qu'elle est dégagée de la matière; et il s'ensuit en outre que le sujet où sera reçue la perfection étrangère amenée à cet état devra être, lui aussi, immatériel. Car s'il était matériel, la perfection reçue en lui y serait avec un être déterminé et individuel, et elle n'y serait donc point par manière de connaissance, à savoir selon que, demeurant perfection de l'un, elle peut néanmoins être dans l'autre. Aussi ces anciens philosophes ont-ils erré, qui ont dit : Le semblable est connu par le semblable, et qui pour cette raison ont fait de l'âme une synthèse naturelle de tout, afin que, terre, elle pût connaître la terre, eau, l'eau, et ainsi du reste. Ils pensaient que la forme d'être, la perfection de la chose connue avait dans l'être connaissant son être déterminé, comme elle l'a en nature propre. Mais ce n'est pas ainsi qu'est reçue dans le sujet connaissant la forme perfective de la chose connue. Le Commentateur (Averroès) le dit : le mode de réception n'est pas le même des formes dans l'intellect passif et des formes dans la matière première. Dans l'intellect, tout est reçu immatériellement. C'est pourquoi nous voyons que, selon les divers degrés d'immatérialité des choses, le phénomène de connaissance s'y observe. Les plantes, et les espèces au-dessous d'elles, ne peuvent rien recevoir immatériellement, et c'est pour cela qu'elles sont privées de toute connaissance, comme le remarque Aristote. Les sens reçoivent des formes sans matière, mais affectées de conditions matérielles. Quant à l'intellect, les formes qu'il reçoit sont dépouillées même desdites conditions matérielles.

Un ordre tout pareil se retrouve quand il s'agit non plus du sujet connaissant et de la connaissance, mais du connaissable. Car, ainsi que l'explique le Commen-

tateur, les choses matérielles ne sont intelligibles que pour autant que nous les rendons intelligibles. Elles le sont, mais en puissance seulement, et si elles le deviennent en acte, c'est par la lumière de l'intellect agent, comme les couleurs des corps sont rendues actuellement visibles par la lumière du soleil. Mais les choses immatérielles sont intelligibles par elles-mêmes. Aussi sont-elles, en soi, les plus connaissables, bien qu'elles le soient moins pour nous.

Comme donc Dieu est au point extrême de séparation de la matière, étant absolument indemne de toute potentialité, il reste qu'il soit, lui, connaissant au maximum et au maximum aussi connaissable. Il s'ensuit que sa nature, selon son être réel même, prend le caractère du connaissable, et que, comme Dieu *est* selon que sa nature est sienne : ainsi il connaît selon que sa nature est souverainement connaissable. C'est ce qui fait dire à Avicenne : Il se comprend, il s'appréhende lui-même, parce que sa nature dépouillée de matière est identique à lui. »

Revenant à la Somme, nous n'insisterons pas sur la difficile question que pose notre article 1^{er} : celle des exigences de la nature humaine et du désir humain touchant la vision intime de Dieu. Ce problème sera étudié plus opportunément en traitant de la destinée humaine (I^{re} II^e Partie, Qu. 3, art. 8). Il faut savoir cependant qu'à proprement parler, cette exigence naturelle, considérée indépendamment de la révélation surnaturelle et de la grâce, n'existe pas ; car, ainsi que le dit saint Thomas lui-même (q. 72, art. 2) : « Nulle créature raisonnable ne peut avoir un mouvement de volonté qui la porte vers cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel. » Il faut donc comprendre les paroles de saint Thomas soit comme des vues apologetiques supposant en fait la révélation et la grâce, soit comme des affirmations rigoureuses, mais alors sous la condition du possible, ce qui réduit le désir naturel, sur le point précis de la vision divine, et en dehors de toute révélation, à une simple velléité.

2. — A l'article 2, on remarquera l'audace de la conclusion et des dernières paroles de la réponse 3^e.

C'est Dieu même, qui, dans la vision béatifique, jouera en nous le rôle d'image mentale, de forme intelligible, éveillant notre esprit à cet acte d'intellection infini par son objet. Et comme de la forme intelligible et de l'intellect il se fait, dit saint Thomas après Averroès, quelque chose de plus un que de la matière et de la forme des composés matériels, on voit l'intimité de l'union ainsi réalisée par la suprême béatitude. Le nirvana bouddhique le mieux compris n'y atteint point; conçu comme on le fait d'ordinaire, il supprime le problème de l'union, en faisant de cette union prétendue un évanouissement du créé.

3. — *Article 4.* La possibilité de voir Dieu par nos forces naturelles a été affirmée au XIV^e siècle par les Béguins, ou Bégards, que condamna le concile de Vienne (1311-1312). D'après ces gens, toute nature intellectuelle était en elle-même, naturellement, « bienheureuse »; elle n'avait donc qu'à se déployer et n'avait nul besoin de secours pour réaliser sa destinée. (Voir Denzinger, *Enchiridion*, n° 403).

Pour l'explication philosophique de cet important article, nous nous permettons de renvoyer aux notes de notre appendice I.

4. — A la fin de l'article 5; un argument supplémentaire est suggéré en faveur de la nécessité d'une « lumière de gloire », c'est-à-dire d'une surélévation de l'intelligence appelée à voir Dieu intuitivement. L'argument est celui-ci : Pour faire acte de Dieu, il faut d'une certaine manière être Dieu. Nous ne pouvons l'être naturellement : il faut donc que nous le soyons par communication de pouvoirs, et c'est ce que réalise *la lumière de gloire*. Dans la *Somme* contre les Gentils, (Livre III, ch. 53) saint Thomas ajoute ceci, qui est certes très éclairant : « Si deux êtres qui tout d'abord n'étaient pas unis viennent à être unis, il faut que ce soit par un changement survenu ou en tous les deux, ou en l'un des deux seulement. Or, pour qu'un intellect créé commence à voir l'essence divine, il est nécessaire, d'après ce qui a été dit plus haut, que l'essence divine soit unie à cet intellect à la façon d'une forme de connaissance. Mais il est impossible qu'aucun changement

survienne dans l'essence divine elle-même. Il faut donc que l'union commence par un changement de l'intellect créé, ce qui ne se peut que par une disposition nouvelle de cet intellect. » Il faut en effet bien se détacher ici de toute vue anthropomorphique et enfantine. Croire qu'on verra Dieu un jour parce qu'on sera « monté vers lui », parce que quelque distance sera franchie ou quelque barrière abattue, c'est une puérilité fréquente — et par nécessité — dans le langage, mais qu'il ne faut pas transporter dans nos conceptions. Entre Dieu et nous, il n'y a rien, ni barrière, ni distance; Dieu n'est point quelque part; ou si on le dit quelque part en un certain sens, en ce même sens il est ici, il est en nous, sans intermédiaire. Ce qui nous sépare de Dieu et nous empêche de le voir, c'est simplement ce qu'il est et ce que nous sommes. Donc si nous devons le voir un jour, c'est que nous serons modifiés. On pourrait dire que nous serons modifiés négativement, par l'absence du corps; mais cela ne suffirait pas; car tous les désincarnés ne voient pas Dieu; certains en sont bien loin. La différence entre eux et ceux qui le voient est nécessairement en ceux-ci, et le principe en est ce qu'on appelle, par métaphore, la lumière de gloire.

Dans le même passage de la Somme contre les Gentils, saint Thomas nous signale d'ailleurs un péril de cette métaphore: ce serait de croire que la « lumière » de gloire éclaire Dieu pour nous comme la lumière du soleil éclaire les choses. Non, évidemment. Un éclairage de Dieu est une absurdité blasphématoire. Dieu est lumière intellectuelle en lui-même, par lui-même. Ce qui est « éclairé » par la lumière de gloire, c'est nous, par surélévation et affermissément de notre organe spirituel.

5. — *Article 6.* Au IV^e siècle, Jovinien prétendit que tous les élus jouissent au ciel de la même gloire, parce que le baptême, qui en est la racine, est le même pour tous. Il fut condamné par le pape Sirice et par le concile de Milan; il fut réfuté par saint Jérôme et saint Augustin. Le concile de Florence revint plus tard sur cette condamnation, ajoutant à ce que nous en citons tout à l'heure touchant la vision commune : « toutefois

l'un plus parfaitement que l'autre, à cause de la diversité des mérites. » On sait que Luther, dans sa doctrine de la justification, revint à cette erreur.

On s'est demandé si les degrés de la vision éternelle, déterminés ainsi au principal par le degré de grâce et de lumière de gloire, pouvaient dépendre dans une mesure des facultés naturelles. Les textes de saint Thomas sur ce point ne sont pas décisifs; ses disciples se partagent. Mais en vérité pourquoi non? Il est évident qu'à l'égard d'une opération aussi transcendante que l'intuition du divin, l'acuité native de l'esprit n'entre guère en ligne de compte; mais rien n'empêche d'affirmer avec un sourire que, plus intelligent, un homme est plus apte à voir Dieu en soi, comme en marchant sur un lit de feuilles mortes on est plus proche des étoiles.

6. — A l'article 7, relatif à l'impossibilité d'une vision compréhensive de Dieu, se rattachent d'anciens états d'esprit parfois respectables et bien intentionnés, parfois blasphématoires. Dans leur zèle pour glorifier l'humanité du Christ, certains catholiques prétendirent que lui, du moins, pénétrait Dieu à fond, comme s'il n'y avait pas toujours une disproportion infinie entre une créature quelle qu'elle soit et la Source d'être. D'autre part, une secte arienne du IV^e siècle assurait que Dieu est aussi compréhensible que l'homme. Psychologiquement, ce n'est peut-être pas beaucoup dire; mais doctrinalement et dans l'absolu, comme le problème se pose quand on parle de vie éternelle, c'est infiniment trop. En 1435, le concile de Bâle (session 22) condamna ces doctrines. Au positif, le concile de Latran et celui du Vatican affirment en termes formels l'incompréhensibilité de Dieu pour toute créature, dans tout état. (Voir Denzinger, *Enchirid.* n^{os} 355 et 1631). Notons que dans le langage liturgique et dans le langage pieux, cette incompréhensibilité de Dieu est ce qui le fait appeler *ineffable*.

7. — Article 8, il est question de la connaissance en Dieu des choses autres que Dieu, et à cet égard on trouve dans le Commentaire sur les Sentences cette remarque : « Quand une puissance passive est capable

de diverses perfections échelonnées, si elle se trouve parfaite de la plus haute perfection, on ne saurait la dire imparfaite parce qu'elle manque de quelque une des perfections inférieures. » Elle a tout en un, comme le bâton de maréchal sans passer par les grades, comme la prêtrise sans les ordres mineurs. (Sentences, IV, Dist. 49, qu. 3, art. 1, rép. 5).

8. — Enfin, à l'article 9, il convient d'ajouter ce qui est dit III Sent., Dist. 14, Qu. 1, art. 1, q^a 5 : La connaissance en Dieu des choses autres que Dieu n'empêche pas que l'âme n'en puisse avoir une vision directe. La puissance intellectuelle n'est pas liée par son emploi transcendant, elle est réconfortée, et d'autre part des activités d'ordre si différent ne se font pas obstacle, ainsi qu'on le voit dans le Christ. Il n'en est pas de même quand il s'agit de la foi et de la vision ; car la vision n'est que la foi débarrassée de ses imperfections, l'ordre de connaissance est le même.

LA CONNAISSANCE TEMPORELLE DE DIEU.

La question de savoir quelle connaissance de Dieu nous pouvons avoir en cette vie a été amorcée dans la Qu. 2^e, art. 2 et 3 ; elle reprend ici, Qu. 12 (art. 11, 12 et 13), et elle se poursuit à la question 13, par l'étude des noms divins. Nous avons traité avec soin cette grave et difficile question dans notre *Saint Thomas d'Aquin* (Livre II, ch. 3) et dans un petit opuscule à part : *Agnosticisme ou Anthropomorphisme* (Bloud et Gay). Nous n'en reprendrons ici que l'essentiel, en fonction de notre texte. A cette occasion, nous tenons à avertir que certaines divergences de vue entre thomistes, sur cette question, sont à notre avis toutes verbales. On s'exprime comme on peut ; mais il ne faut pas se hâter de croire que le confrère diffère de vous, quand il a pris simplement, peut-être, la question par un autre biais.

1. — L'article 12 de la question 12^e est une mise au point très brève et très exacte des raisons, des moyens et des limites de la connaissance de Dieu en cette vie, doctrine magnifiquement présentée et développée dans

le prologue du livre IV^e de la Somme contre les Gentils. Mais les précisions et les déclarations les plus significatives sont reportées à la question 13^e, qui traite des *Noms divins*, c'est-à-dire, selon notre langage actuel, de la façon dont on peut ou ne peut point s'exprimer en parlant de Dieu¹, ce qui implique la recherche des attitudes correctes ou incorrectes de la pensée à l'égard de la Cause première. Les mots sont en effet les signes des concepts, comme notre auteur le répète sans cesse; ce qu'on peut dire avec vérité, c'est ce qu'on pense avec justesse. Demander ce que valent les « noms divins », c'est donc aussi déterminer le poids de la pensée humaine à l'égard du divin Objet. C'est cette dernière question qui est ici la plus délicate. Même en cas de vérité, que valent nos qualificatifs et nos expressions de toute sorte appliqués à Dieu?

Touchant ces problèmes, voici d'abord les passages généraux qu'on ne peut se dispenser de lire pour s'éclairer sur la doctrine thomiste : *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch. 30-36; Qu. 2 de la Vérité, art. 1; *Abrégé de Théologie*, ch. 24-37; *Commentaire sur les Sentences*, Livre I, Distinction 22; Qu. 2; Qu. 7 *De Potentia*, art. 4 à 7. Nous transcrivons ici, à cause de son caractère central et sommaire, le premier des trois chapitres de la Somme contre les Gentils que nous venons de mentionner.

« Partant de ce qui précède, il est possible de déterminer ce qui peut ou ne peut pas être dit de Dieu, ce qui en doit être dit exclusivement et ce qu'on peut lui attribuer en commun avec autre chose. »

« Toute perfection de la créature se trouvant en Dieu, mais d'une manière suréminente, les noms qui désignent une perfection prise absolument, sans marquer ses défauts ou ses limites, peuvent s'attribuer en commun à Dieu et aux autres êtres : telles la bonté, la sagesse et autres qualités de ce genre. Au contraire, les noms qui désignent ces mêmes perfections en y incluant le mode de possession propre aux créatures,

¹ Les *Noms divins* sont étudiés dans l'Ecole à la suite d'un ouvrage célèbre du pseudo Denys, ouvrage tenu en pieuse estime par saint Thomas et qu'il a commenté

ne peuvent être appliqués à Dieu que par comparaison et par métaphore, figures qui permettent d'adapter à un être ce qui appartient à un autre, comme on appelle un homme un caillou pour la dureté de son intelligence. De ce dernier genre sont tous les noms imposés aux espèces créées, comme l'homme ou la pierre ; car à chaque espèce est due, dans le langage, la désignation de son propre mode de perfection et d'existence. De la même manière, les noms qui désignent, dans les choses, des propriétés résultant des principes propres de leur espèce, ces noms-là ne peuvent se dire de Dieu que par métaphore. Et au contraire, ceux qui indiquent des perfections en y incluant le mode suréminent qu'elles revêtent en Dieu, doivent être attribués à Dieu exclusivement, comme ces expressions : le souverain Bien, le premier Être, et autres semblables. »

« Mais quand je dis que certains des noms précités expriment des perfections sans défaut, on doit l'entendre de ce qui est l'objet même de la signification, de ce en vue de quoi le mot a été choisi ; car quant au mode de signification, tout mot est en défaut. En effet, nous nous exprimons en paroles selon la manière dont notre esprit conçoit. Or notre esprit trouvant l'origine de ses connaissances dans les choses sensibles, ne dépasse pas dans ses conceptions le mode des choses sensibles, en lesquelles autre est la forme d'existence ou la qualité, autre, le sujet qui les possède. Cette dualité provient de la complexité de ces choses, composées de forme et de matière. La forme, dans ces choses-là, est bien une entité simple ; mais elle n'est pas complète en tant qu'être, n'ayant pas de subsistance ; le sujet de la forme, lui, est subsistant, mais il n'est pas simple, étant, (grâce à la matière, support de la forme), un être *concret*. De là vient que notre intelligence, quand elle veut signifier quelque chose comme subsistant, l'exprime au concret, et quand elle veut désigner une forme simple, l'exprime non comme chose qui existe, mais comme ce par quoi quelque chose existe. De telle sorte qu'en tout nom employé par nous, si on l'envisage quant au mode de signification, une imperfection est incluse, imperfection qui ne

se trouve pas en Dieu, bien qu'en Dieu, d'une façon suréminente il est vrai, se trouve la chose signifiée par le mot. C'est ce qu'on voit au sujet de ces mots : *bon*, et *bonté*; car le mot *bonté* offre une signification de chose non subsistante, le mot *bon* une signification de chose concrète, et sous ce rapport, ni l'un ni l'autre, ni aucun nom ne peut avec convenance s'appliquer à Dieu; il le peut seulement quant à la chose même pour la désignation de laquelle on a forgé le mot. En conséquence, Denys enseigne que de tels noms peuvent être niés de Dieu aussi bien qu'ils en peuvent être affirmés. On les affirme quant à la notion contenue dans ces noms; on les nie à cause du mode de signification. Quant à vouloir signifier au moyen de nos mots le mode même de suréminence que revêtent en Dieu les notions que ces mots expriment, c'est chose impossible; on ne le peut que négativement, comme lorsque nous disons Dieu éternel (pour dire qu'il n'est pas dans le temps) et infini (pour dire qu'il n'y a pas de bornes à son être); ou encore en signifiant la relation que Dieu entretient avec le reste, comme lorsqu'on dit Cause première ou souverain Bien. Nous ne pouvons en effet comprendre de Dieu *ce qu'il est*, mais seulement *qu'il est*, et quelle relation entretient avec lui tout le reste, comme il résulte de ce qui a été dit. »

Cette dernière phrase contient, bien comprise, toute la philosophie de saint Thomas relativement à la connaissance que nous avons de Dieu. Nous ne savons pas *ce que Dieu est*; nous ne le savons à *aucun degré*, et nous ne pouvons donner de Dieu aucune *définition*, même partielle. « Notre intelligence sait ce qu'est une chose quand elle définit cette chose, c'est-à-dire quand elle conçoit au sujet de cette chose une forme intellectuelle qui répond à sa nature. Or, d'après ce que nous avons dit, tout ce que conçoit notre intelligence au sujet de Dieu est défailant par rapport à sa représentation. Dieu nous demeure donc toujours caché, et en cette vie, la suprême connaissance que nous pouvons avoir de lui est de savoir qu'il est au-dessus de toutes nos pensées. » (Qu. 2 de la Vérité, art. 1, rép. 9^e).

« Quand nous nous avançons vers Dieu par la voie d'exclusion [Il y en a deux autres, mais qui, évidemment, mènent aux mêmes conclusions], nous nions d'abord de lui les choses corporelles, et ensuite les choses intellectuelles elles-mêmes, en la forme où elles sont dans les créatures, comme la bonté et la sagesse. Alors, il ne reste plus dans notre intellect que ceci : *Il est*, et rien de plus. Mais pour finir, ce même être, en la forme où il se trouve dans les créatures, nous le nions de lui, et alors il demeure dans une sorte de nuit d'ignorance, et c'est cette ignorance qui nous unit à Dieu de la façon la plus parfaite, autant qu'il appartient à cette vie. » (Commentaires sur les Sentences, L. I, Dist. XIII, art. 1, rép. 4)¹.

On voit que l'exclusion de tout élément de définition touchant Dieu s'étend jusqu'à la qualification de Dieu en tant qu'être. Dieu n'est pas un être, au sens humain du mot, il est la Source d'être, « se tenant en dehors de tout l'ordre des êtres » parce qu'il le cause (Périherméias, leçon 14). Ceci est très important; car si Dieu était proprement un être, il devrait revêtir l'une ou l'autre des qualifications de l'être, ou bien toutes; car « l'être ne s'attribue qu'à ces choses mêmes qu'on trouve contenues dans les dix catégories générales de l'être. » (Quodlibet 9, art. 3). Dans le premier cas on ferait de Dieu une créature limitée; on tomberait dans l'anthropomorphisme. Dans le second cas, on verserait au panthéisme, et suivant qu'il s'agirait de l'être abstrait ou de l'être concret, on serait à la suite de Hegel ou de Vacherot, à la suite de Spinoza ou de Haeckel.

Nous ne savons donc *nullement, en rien, à aucun degré*, ce que Dieu est. Nous savons qu'il est; mais dans cette proposition : Dieu est, le verbe être ne signifie point l'être réel, l'être considéré à la façon d'un attribut; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et on l'emploie dans un sens qui se retrouverait tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle, comme lorsqu'on dit : La cécité est.

¹ Est-il indifférent d'observer que cette pensée thomiste rencontre à travers l'espace et les âges la pensée du Sama-Véda : « Ce n'est pas Le connaître que ne pas L'ignorer entièrement »?

(Qu. 7^e *De Potentia*, art. 2, rép. 1). Cette affirmation : Dieu est, est une affirmation vraie, non comme *qualifiant* Dieu au titre de l'être ; mais comme *exigeant* Dieu en se fondant sur l'être. (Ibid.) *Celui qui est*, le meilleur de ses noms, n'est donc pas proprement son nom ; ce n'est qu'un nom de créature, et tous les autres noms que nous lui donnons ne sont aussi que des noms de créatures ; car « la notion signifiée par un nom est une définition [ou une partie de définition] ; c'est pourquoi un mot est proprement le nom de quelque chose quand son significat est une définition. Comme donc, ainsi qu'on l'a vu, nulle des notions que nous signifions par nos noms ne définit Dieu lui-même, nul nom imposé par nous n'est proprement un nom appartenant à Dieu ; c'est proprement un nom de créature, laquelle créature se définit, elle, par la notion qu'exprime le nom. Cependant, les noms dont nous parlons, et qui sont des noms de créatures, sont attribués à Dieu pour autant que les créatures nous présentent quelque ressemblance de Dieu. » (Ibid., rép. 11^e.) On se souvient que cette ressemblance de la créature à l'égard de Dieu n'est ni spécifique, ni générique, mais fondée sur « une analogie telle quelle » (*aliqualem analogiam*), résultant de la relation d'effet à cause, que nous révèle, en faveur de Dieu, l'indigence essentielle et existentielle du monde.

C'est pour cette raison que saint Thomas appuie de son autorité les paroles si étonnantes du pseudo Denys : Les noms attribués à Dieu peuvent-être niés de lui autant et plus encore qu'ils n'en peuvent être affirmés. Pourquoi « plus encore » ? se demande-t-il, dans les Sentences (I, Qu. 22, art. 2.) Parce que à la vérité et à la propriété de l'affirmation est requise la vérité et la propriété de tout ce que l'affirmation pose, et qu'au contraire, pour justifier la vérité et la propriété de la négation, il suffit qu'une seule condition manque.

Avant saint Thomas, son maître Albert le Grand avait écrit : « Je dis : Dieu est une essence ; mais tout de suite et *avec plus de force*, je le nie, disant : Dieu n'est pas une essence, puisqu'il n'est pas de ces choses qui se définissent pour nous par genre, différence et

nombre. Et après cela, de cette opposition j'infère : Dieu est une essence au-dessus de toute essence, et, procédant ainsi, mon intelligence s'établit dans l'infini et s'y noie. » (Somme théol., Tr. III, Qu. 13, membr. 1.) — « Dieu est à la fois *innommable* et *omninommable*. Il est innommable, et l'Innommable est le plus beau de tous ses noms, car cela le place d'emblée au-dessus de tout ce qu'on pourrait essayer d'en dire. » — « Tout nom qui voudrait l'exprimer demeure noyé dans l'infini de l'admiration. » — « Dieu ne s'y montre que dans l'extase d'un esprit en suspens en face de l'ineffable. » (Traité III, Qu. 16, rép. 1.)

Certains ont cru que saint Thomas (ils ignorent Albert le Grand) s'était laissé impressionner plus que de raison par le pseudo-Denys, qu'il croyait être l'Aréopagite, le disciple immédiat de saint Paul. Mais outre qu'une telle supposition est bien peu respectueuse à l'égard d'une pensée si haute, en une matière si grave, on doit savoir que chez les Pères les plus authentiques se retrouve la même doctrine. En voici quelques traces.

Saint Justin : « Ces termes : Père, Dieu, Créateur, Seigneur, ... ne sont pas des noms divins, ce sont des appellations tirées des bienfaits et des œuvres. » (Apolo-
logie, II).

Saint Hilaire : « Dieu est invisible, ineffable, infini ; pour le décrire la parole manque ; l'esprit défaille dans sa recherche ; pour le saisir l'intelligence ne trouve pas de prise. » (De la Trinité, L. II, n° 6).

Saint Basile : « Les œuvres de Dieu sont diverses, mais son essence est simple. C'est par ses œuvres que nous disons connaître Dieu ; mais nous ne prétendons pas monter jusqu'à son essence. Si les opérations de Dieu, en effet, descendent jusqu'à nous, son essence reste hors de nos atteintes. Savoir que nous ne pouvons la saisir : telle est la connaissance que nous en avons. » (Lettre à Amphiloque, 234, 1).

Saint Augustin : « Nous parlons de Dieu : quoi d'étonnant que tu ne comprennes pas ! Si tu comprends, ce n'est plus Dieu. Avouons pieusement notre ignorance, plutôt que de proclamer témérairement notre science. C'est une grande félicité que de toucher Dieu,

ne fût-ce qu'un peu, avec notre esprit; le saisir nous est impossible. » (Sermon 117, 3, 5.)

Idem : « C'est toi, Seigneur, qui as fait toutes ces choses; toi qui es beau, puisqu'elles sont belles; toi qui es bon, puisqu'elles sont bonnes; toi qui es, puisqu'elles sont. Mais ni leur beauté n'est ta beauté, ni leur bonté ta bonté, ni leur être ton être; car en ta présence elles cessent d'être belles, d'être bonnes et même d'être. » (Confessions, L. XI, 4, 6).

Saint Jean Damascène : « De Dieu, il est impossible de dire ce qu'il est en lui-même, et il est plus exact d'en parler par le rejet de tout. Il n'est en effet rien de ce qui est. Non qu'il ne soit d'aucune manière, mais parce qu'il est au-dessus de tout ce qui est, et au-dessus de l'être même. » (De la Foi orthodoxe, L. I, 4).

2. — *La doctrine de l'Analogie* est le cadre logique où saint Thomas a coutume d'enfermer sa pensée touchant la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en la vie présente. On a pu voir plus haut que l'analogie thomiste n'est point la banale ressemblance, la ressemblance *directe* que le français courant exprime par ce mot. Il s'agit d'une proportion, d'un rapport. Les noms et les appellations, substantives ou attributives, que nous employons en parlant de Dieu s'appliquent à lui « en raison d'un certain rapport qu'il entretient avec les choses où notre intelligence puise ses concepts. » On sait qu'à proprement parler, il n'y a de Dieu à nous nul rapport; Dieu est sans relation, car toute réelle relation crée une dépendance. Mais nous avons rapport à Dieu comme à notre source, et c'est là ce qu'on veut dire, sous le couvert de phrases réciproques. Il ne s'ensuit pas qu'il y ait de nous à Dieu, ni par conséquent des mots humains aux réalités divines une proportion directe, par manière de participation à des notions communes : on a montré qu'il n'en est rien, et que même l'existence, et à plus forte raison la personnalité, la bonté, l'intelligence, la justice, etc. n'expriment pas, en Dieu, quelque chose qu'il aurait de réellement commun avec nous (*ut quando idem diversis inest, vel : ex eo quod duo participant*

unum). Comment donc peut se fonder néanmoins le rapport analogique, c'est ce que saint Thomas explique dans ce passage : « Il peut y avoir proportion et par suite convenance et analogie entre deux choses en raison de ce qu'il existe entre elles une relation de degré, de distance, de mesure, toutes choses qui impliquent une relation réelle et réciproque, comme par exemple le nombre 2 est en proportion avec l'unité dont il est le double. Mais on peut affirmer aussi une convenance entre deux choses qui n'auraient pas une proportion directe, en raison de ce que l'une d'elles est à une autre ce que la seconde est à une quatrième. C'est ainsi que le nombre 6 se rencontre avec le nombre 4 en ceci que le premier est le double de 3 comme le second est le double de 2. Le premier genre de convenance est une convenance de proportion directe, le second une convenance de proportionnalité. Il se trouve que selon le premier mode, certaines notions sont appliquées à deux choses en tant que l'une a un rapport direct avec l'autre, comme l'être se dit de la substance et de l'accident à cause de leur rapport... Dans d'autres cas, une notion est attribuée analogiquement selon le second mode de convenance : ainsi le mot voir s'entend de l'organe de la vue et de l'intelligence, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'œil est au corps. Comme donc le premier mode d'analogie requiert un rapport direct et déterminé entre les choses qui sont dites analogues, il est impossible qu'il y ait analogie de cette façon entre les attributs communs à Dieu et à la créature; car nulle créature n'est avec Dieu dans un rapport tel que ce rapport puisse servir à déterminer la perfection de Dieu. Mais dans le second mode d'analogie, puisqu'il n'est pas requis qu'il y ait un rapport direct et déterminé entre les choses qui par analogie participent à une notion commune, rien n'empêche que selon ce mode, certains noms soient dits à la fois de Dieu et de la créature. » (Qu. 2 de la Vérité, art. 11).

Saint Thomas confirme plus loin cette doctrine à propos de cette objection reprise après lui par bien d'autres, en particulier par Pascal et par Kant : « De

l'homme ou de la créature à Dieu, il y a une infinie distance : donc il ne peut y avoir entre eux aucune proportion. » Il répond : « Si l'infini et le fini ne peuvent être mis en proportion, ils peuvent être mis en proportionnalité, puisque ce que le fini est au fini, l'infini l'est à l'infini, et c'est ainsi qu'il faut entendre la similitude entre Dieu et la créature, à savoir que Dieu est dans le même rapport avec ce qui le concerne que la créature avec ce qui lui est propre » (Qu. 23, art. 7, rép. 9). On constate qu'un tel rapport ne *définit* rien ; mais aussi ne veut-on pas définir Dieu, mais le penser en fonction de la créature, qui en émane, et qui exige ce mystère pour avoir un sens et pour subsister.

A qui voudrait approfondir cette question de l'analogie et se faire une idée des problèmes qu'elle pose, des solutions qu'elle suggère, nous conseillons Garrigou-Lagrange : *Dieu, son existence et sa nature*, II^e partie, ch. III, art. 2.

II. DE LA CONNAISSANCE EN DIEU. LES IDÉES. LA VÉRITÉ.

(Qu. 14-16).

On sait qu'un certain nombre de philosophes ont refusé à Dieu la personnalité et l'intelligence, faisant de lui un Inconscient ou un Inconnaissable dont ils écartent tout attribut déterminé, et notamment celui de la pensée. Dans les admirables articles de la Qu. 14, on trouve tout ce qu'il faut pour confondre leur prétentions ou pour éclairer leurs doutes. Ayant commenté soigneusement ces textes dans l'Appendice I, nous aurons ici moins à dire, bien que la matière soit au vrai inépuisable. D'ailleurs, vu la difficulté et l'importance des problèmes soulevés par une telle question, nous osons bien supplier le lecteur désireux de s'instruire, de recourir ici à un traité de la connaissance en général selon les principes thomistes. Nous proposons tout naturellement notre *Saint Thomas d'Aquin*, surtout Livre V, ch. II : Idée générale de la Connaissance, où nous avons essayé de montrer le lien de

cette théorie avec la philosophie générale péripatéticienne, d'où elle sort, en même temps qu'elle en est la clef. Nous avons également écrit sur ce thème un chapitre des *Mélanges thomistes* publiés à l'occasion du Centenaire de saint Thomas d'Aquin.

Au cours de ses ouvrages, saint Thomas donne de nombreuses preuves de la connaissance en Dieu. Il les tire des preuves mêmes de Dieu, montrant que ni le premier Moteur, ni la première Cause efficiente, ni le premier Nécessaire, ni le Parfait, ni l'Auteur de l'ordre universel ne se conçoivent, abstraction faite d'une science universelle et sans ombre. On peut consulter à cet égard, parmi une foule d'autres, les textes suivants : *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 44. Commentaire sur les Sentences, Dist. 35, art. 1 ; Résumé de Théologie, ch. 28.

1. — Ici, à l'article 1, saint Thomas reprend, pour l'appliquer spécialement au fait de la connaissance divine, les considérations que nous avons transcrites plus haut, p. 373, touchant les conditions générales du connaissant et du connaissable. Tout l'essentiel s'y trouve ; mais l'auteur réserve pour les articles suivants les difficultés principales du problème.

2. — L'article second est capital. Il fait mentir cet axiome d'un moderne¹ : « Il n'existe pas de pensée qui extermine le pouvoir de penser et le conclue. » Aristote, en définissant Dieu la *Pensée de la Pensée* avait déjà éliminé cette erreur. L'article présent l'extermine, pour employer le mot qu'on met à son service. Rien de plus profond que ces vues, qui contiennent tout le platonisme en l'épurant, tout l'aristotélisme en l'achevant à partir de son centre. Mais il faut éclairer le cas 1^o par les notions générales de philosophie thomiste que nous avons recommandées tout à l'heure ; 2^o par la lecture de l'article plus développé que nous avons transcrit en parlant de Dieu intelligible ; 3^o en y ajoutant les beaux chapitres de la *Somme contre les Gentils*, (L. I, ch. 48) et du Résumé de théologie (ch. 30).

¹ Paul Valéry : Introduction à la méthode de Léonard de Vinci.

On sait que Fichte, Spencer et bien d'autres, à la suite de Platon, ont considéré comme une antinomie que l'Être premier, ou l'Un, soit en même temps connaissant, pour cette raison que la connaissance implique la distinction du sujet connaissant et de l'objet connaissable. La réponse à cette difficulté, que saint Thomas soulève lui-même à plusieurs reprises (ici dans les arguments 1 et 2) est tout entière dans cette formule au raccourci puissant : Ailleurs qu'en Dieu, « la distinction de l'intelligible et de l'intelligence n'a cours qu'en raison de la potentialité de l'un et de l'autre. » Dieu étant tout en acte, en lui le sujet et l'objet se confondent de droit, et leur unité est une requête de la divine perfection, au même titre que leur virtuelle distinction est effet de sa richesse.

3. — L'article 4, qui démontre l'identité en Dieu non seulement du sujet et de l'objet, mais aussi de l'acte de connaissance ou intellection et de la substance, se réfère à Aristote, ainsi que nous l'avons déjà remarqué. Le travailleur fera bien de se reporter à cette source, et de lire, dans les Commentaires de saint Thomas sur le livre 12^e de la Métaphysique, les leçons 5 à 11, notamment les leçons 8 et 11. On sait que l'école aristotélicienne, tentée par les aspects physiques de la doctrine, déchet vite de ces sublinités; saint Thomas les recueille. Dans la Somme contre les Gentils (Livre I, ch. 45) il en donne la formule avec une ferme et décisive clarté.

4. — L'article 5 pose une question capitale pour la vie humaine; car cette question est supposée au problème de la providence, du miracle et de tous nos rapports avec Dieu. Que deviendrions-nous, si Dieu ne nous connaissait point! C'est plus encore, il est vrai, à l'article suivant que le cas devient angoissant; mais ici est l'amorce. Toute l'Écriture est pleine de témoignages en faveur d'une si précieuse vérité; l'Évangile pousse ces témoignages à l'extrême quand il dit que tous les cheveux de nos têtes sont comptés et qu'un passereau ne tombe point du toit sans la permission du Père céleste. Les Pères de l'Église insistent naturellement beaucoup sur ces affirmations; car le monde ancien

les méconnut souvent. Les dieux païens ignorent ou négligent beaucoup de choses. La prescience, dont on parlera plus loin d'une façon spéciale, est méconnue par Celse (d'après Origène), par les gnostiques (combattus par Tertullien), par les Stoïciens et par Cicéron, leur disciple, et, parmi les hérétiques, par les sociniens et les arminiens.

Que Dieu connaisse tout *en lui-même*, c'est également la pensée des Pères, et déjà de l'école d'Alexandrie, comme en témoignent les Ennéades de Plotin. Il y a eu du flottement à cet égard chez les théologiens, certains d'entre eux voulant que Dieu connaisse les choses soit exclusivement, soit concomitamment en elles-mêmes, ne voyant pas que cette exigence est à la fois vaine et offensante pour la perfection divine : vaine, parce que, au point de vue des conditions de la connaissance, les choses sont bien plus parfaitement en Dieu qu'elles ne sont en elles-mêmes ; offensante, parce qu'on s'attaque ainsi à l'indépendance, à l'immutabilité et à la causalité souveraine de la science de Dieu.

On aimera lire ce beau passage du pseudo-Denys (Des Noms divins, ch. 7) : « L'esprit divin enveloppe tout d'une connaissance pleine et indépendante. Cause de toutes choses, il anticipe par sa science les choses mêmes. Avant que les anges existassent, il connaissait et contenait en soi l'ange, ainsi que tout le reste ; il connaissait tout dans son principe, et, afin que tout existât, il l'amenait à l'être. C'est, je pense, ce que veut signifier l'Écriture quand elle dit de Dieu : *Celui qui sait toutes choses avant qu'elles ne soient faites*. Ce n'est pas en effet en prenant des choses mêmes son savoir, que l'esprit divin sait les choses ; mais de lui-même, en lui-même, comme cause de toutes choses, il anticipe la connaissance et la compréhension de toutes les natures et de toutes les manières d'être. Il ne regarde pas à chaque chose selon sa propre apparence ; mais dans l'unique complexion de la Cause, il sait et contient tout. En se connaissant elle-même, la divine sagesse connaît donc toutes choses : les choses matérielles sans matière, indivisiblement les choses divisibles, dans l'unité des choses multiples, par sa

propre unité connaissant et produisant tout... de telle sorte que cette science par laquelle Dieu connaît les choses ne doit pas être appelée une science des choses, mais une science de lui-même. »

Cette dernière phrase pourrait être signée par Aristote, tel que saint Thomas l'a compris. En effet, bien qu'aux yeux de plusieurs il paraisse ici s'en éloigner, notre docteur prétend bien se rattacher ici encore au Stagyrite. Comment justifie-t-il cette prétention, nous l'avons dit; mais on fera bien de lire à cet égard le commentaire lumineux et tout simple de la leçon 11^e, dans le livre 12^e de la Métaphysique. Ajoutons-y un passage des Sentences (Livre I, Dist. 35, Qu. 2), où saint Thomas distingue l'objet visible ou connaissable en deux de ses états. Il y a, dit-il, le *connaissable premier*, qui est le connaissable quant à l'être qu'il a dans le sujet connaissant; et il y a le *connaissable second*, qui est l'objet quant à l'être qu'il a en lui-même. Si l'on parle de ce dernier, il est vrai de dire avec Aristote que Dieu ne connaît pas les choses, qu'il ne connaît que lui-même; car rien ne vient le déterminer du dehors : il est tout en soi, et seul; il est le grand Séparé, en raison de son infinie perfection, de son infinie suffisance, de son infinie indépendance. Cependant il connaît tout, mais quant au *connaissable premier*, et c'est-à-dire qu'il connaît les choses quant à l'être qu'elles ont en lui et qui est lui, état des choses qui les rend infiniment plus intelligibles que leur état créé, et qui sous ce rapport est plus elles-mêmes qu'elles-mêmes.

Sur ce point spécial, que la connaissance des choses ne *détermine* pas Dieu, ne le perfectionne pas, il faut lire une belle réponse de la Qu. 2, de la Vérité (art. 3, rép. 1) où saint Thomas fait voir que la connaissance de Dieu n'étant pas causée par les choses, mais inversement; que d'autre part la représentation des choses en lui étant fournie par son essence même, et qu'enfin son essence n'ayant aucune cause, d'aucune façon Dieu ne peut être perfectionné par ses objets, comme le sont tous les autres sujets connaissants.

Dans ce même article, (argument 11 avec sa réponse) on trouvera, en même temps qu'une doctrine

capitale, une curiosité littéraire. Saint Thomas cite là, en l'attribuant à Hermès Trismégiste, la célèbre comparaison de la sphère « dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Ernest Havet a cru que l'origine de cette attribution était dans Rabelais; on voit qu'elle est bien plus ancienne. Du reste il ne s'agit pas ici, comme dans Pascal, de l'espace infini, auquel saint Thomas ne croit point, mais de l'être divin, qui déborde de toutes parts toute créature et l'absorbe en quelque sorte dans son infinité, de telle sorte que chaque créature indifféremment peut en être considérée comme le centre, et que ce point central indéterminé est à son égard comme nul, tellement que la connaissance ou l'ignorance de ce néant ne peut conférer en rien à la science divine. Dans sa réponse, saint Thomas accorde que ni la créature, ni par conséquent la connaissance de la créature en tant qu'elle existe, ne peut rien ajouter à la perfection de Dieu, à l'être de Dieu, à la science de Dieu. Et ici encore, chose curieuse, il se rencontre avec Pascal, cette fois avec Pascal mathématicien. Lui aussi estime que la ligne plus le point, le plan plus la ligne, le cube plus le plan, et en général les quantités d'un ordre inférieur, s'ajoutant aux quantités d'un ordre supérieur qui leur sont incommensurables, ne font point d'addition réelle.

Mais cela ne conclut pas, dit saint Thomas, que Dieu ignore ou puisse ignorer le monde; car si le point n'ajoute rien à la ligne, il n'en serait pas moins au détriment de la ligne qu'elle ne puisse rencontrer ce point; or c'est dans son propre pouvoir, en lui-même, que Dieu connaît toutes choses, réelles ou possibles. Toujours est-il que du fait de cette connaissance, aucune perfection ne lui advient qu'il ne possède par soi. Et pour le même motif, le principe étant ici le même d'un gain ou d'une perte, Dieu ne souffre de cette connaissance aucun détriment, et l'on ne peut pas prétendre, comme certains le font à Aristote, qu'il vaut mieux pour le premier Être ignorer le cosmos.

Dans ce même article enfin (rép. 6) il y a lieu de relever que si Dieu connaît par le même acte et par le même médium, qui est son essence, et lui-même,

et tout le reste, toutefois le rapport n'est pas le même de Dieu et des choses à ce médium commun qu'est l'essence divine. Dieu est identique réellement, essentiellement, au médium de sa connaissance; la créature ne lui est identique que par manière de représentation (*per assimilationem*). On peut donc dire que Dieu se connaît lui-même par son essence, et le reste par représentation, bien que cette représentation lui soit fournie par son essence. En d'autres termes, Dieu se connaît lui-même par son essence en tant précisément qu'elle est son essence; il connaît le reste par son essence envisagée comme miroir, comme prototype et comme cause de tout.

5. — L'article 6 apporte aux précédents une précision indispensable; car les penseurs n'ont pas manqué pour prêter à Dieu une connaissance, et par suite un souci des choses ne portant que sur les grands rouages, les grands êtres et les lois générales du monde. Quand Renan prétend ne pas voir trace dans l'histoire de *volontés particulières*, il étendrait sans doute sa conclusion aux vues particulières, si d'ailleurs sa vague philosophie ne flottait pas sur les rivages panthéistes. — Il faut lire, pour compléter l'article présent, le passage parallèle de la Somme contre les Gentils (I, ch. 50) où la question est envisagée sous toutes ses faces. On y relèvera en particulier cette belle preuve : « La distinction des choses ne peut pas être un effet du hasard; car elle révèle un ordre évident. Il faut donc que cette distinction des choses procède de quelque cause et de sa tendance propre (*ex alicujus causæ intentione*). Or on ne peut invoquer à cet effet la tendance d'une cause agissant par nécessité de nature; car la nature tend à l'un, et nulle cause de ce genre ne se porte vers plusieurs choses selon qu'elles sont distinctes. Reste que la distinction des choses vienne d'un agent doué de connaissance. Or il appartient, ce semble, en propre, à l'intelligence d'envisager les choses dans leur distinction, et c'est pourquoi Anaxagore a appelé Intelligence le principe qui préside à la distinction des éléments dans son univers. Or, s'il s'agit d'une distinction vraiment universelle, nulle cause seconde n'y peut suffire,

car toute cause de ce genre rentre elle-même dans l'universalité qu'on veut ordonner. Il appartient donc à la Cause universelle, qui par elle-même est distincte de toutes les autres, de pourvoir intentionnellement à la distinction de toutes choses. C'est donc distinctement, en tant qu'ils sont distincts, que Dieu connaît les êtres. » (Loc. cit. n° 3).

A cette considération se rattache immédiatement celle que met en avant saint Thomas dans la question II de la Vérité, art. 4, et qui est relative à la fin des êtres. « Dieu pousse tout vers sa fin. En partant de là on peut démontrer qu'il a une connaissance propre et spéciale de chaque chose; car pour porter une chose vers sa fin, il faut avoir d'elle une connaissance qui atteigne sa propre nature, selon laquelle cette chose a un rapport déterminé à une telle fin. »

On a vu que les réfutations de saint Thomas, philosophiquement parlant, visent surtout ici Averroès, et certains n'arrivent pas à saisir d'une façon bien nette la position de cet Arabe subtil. Elle est pourtant d'une apparence logique fort bien établie. Dieu est requis comme cause universelle, non particulière; nous l'invoquons non pour expliquer tel effet en tant précisément que tel (c'est là le rôle des causes qu'envisage la science), mais en tant qu'il est être, et parce qu'il faut, en métaphysique, assigner une cause à l'être en tant qu'être. Mais si telle est la nécessité de Dieu, telle doit être, sans doute, sa condition: il est cause de tout être en tant qu'il est être; et s'il cause avec connaissance, par sa connaissance, c'est donc sous ce rapport que tout doit lui être connu. Dieu est pour nous le Sur-Être; l'être est son émané; connaître, pour lui, en dehors du clair sentiment qu'il a de lui-même, c'est éprouver, comme Jésus dans l'Évangile, qu'« une vertu s'échappe de lui », une vertu d'être. Et puisque tout participe à l'être, c'est bien là d'une certaine manière connaître tout; mais seulement sous sa notion la plus générale, en tant qu'être. C'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, connaître l'être des êtres, mais non pas les êtres eux-mêmes. Et qu'a-t-il affaire, Lui, d'une connaissance émietlée et si basse! — Saint Thomas

répond : Dieu est une cause universelle ; mais cela veut dire totale, et non pas générale ou lointaine ; on ne peut lui arracher le meilleur de ses effets, à savoir leur détermination propre, ce qui les rend ce qu'ils sont. Précisément parce qu'il les cause en tant qu'êtres, il les cause en tant que particuliers, vu que l'universel n'est point. Et dès lors, au nom même de la logique averroïste, Dieu doit à son rôle et à sa nécessité de connaître tout dans sa particularité la plus intime, par laquelle, véritablement, chaque être est. A défaut de cette connaissance, nous n'avons plus qu'un Dieu imparfait, autant dire un faux Dieu, un Dieu inutile.

Il est bien vrai qu'Averroès avait essayé de répondre d'avance à ce reproche en disant : La connaissance de Dieu est très parfaite, car l'objet propre de la science de Dieu, ainsi que l'a montré Aristote, c'est lui-même. Dans cet objet premier, Dieu voit l'être commun à toutes choses ; mais il n'en est pas perfectionné ; il n'est donc pas non plus affecté de son indétermination, et la perfection divine reste entière. Au surplus, la connaissance, en Dieu, ne peut être appelée ni particulière, ni universelle, non plus que l'essence divine ; elle est transcendante à la nôtre et ne s'y compare point. — Tout cela est vrai, dit Cajetan, mais ne résout pas la question. Il ne s'agit pas ici de l'objet premier, dans lequel Dieu voit les autres, mais de ces autres ; et il est évident que si Dieu les voit seulement en général, d'une connaissance confuse, potentielle et imparfaite ; s'il n'en connaît que les attributs communs, de ce fait, envisageant le problème du côté des choses connues, tous les inconvénients courent (Cajetan, hic. n° 5).

6. — Pour la question de l'article 8, qui est si capitale, comme amorce du problème de la création, saint Thomas paraît se donner ici peu de peine. La science de Dieu cause des choses, c'est un thème sur lequel il revient si souvent, qu'en son lieu propre il se contente d'en fournir l'argument central. Dans les questions de la Vérité (Qu. II, art. 14), il prend la chose autrement et, comme dans la *quatrième voie*, dont c'est ici un cas particulier, il se rapproche du platonisme. « Un effet ne peut pas avoir plus de simpli-

cité que sa cause; partout donc où se rencontre une même nature, il faut remonter pour en rendre compte à un premier de cette nature-là, comme de toutes les choses chaudes au feu, qui est cause de chaleur pour tout le reste. Comme donc toute similitude provient de la participation d'une même forme, il s'ensuit que si plusieurs choses sont semblables, ou bien l'une est cause de l'autre, ou bien toutes deux sont causées par une troisième. Or, en toute connaissance, il y a assimilation du sujet connaissant à l'objet connu. Donc il faut ou bien que la science soit cause de l'objet, ou que l'objet soit cause de la science, ou enfin que tous deux aient une même cause. Mais on ne peut pas dire que les choses sues par Dieu soient causes de sa science; car les choses sont temporelles et la science de Dieu est éternelle... On ne peut pas dire davantage que tous deux aient une cause commune; car en Dieu rien n'est causé, puisque tout ce que Dieu a, il l'est. Il reste donc que sa science à lui soit la cause des choses. Inversement, notre science à nous est causée par les choses, car nous la recevons des choses. Quant à la science des anges, ni elle n'est causée par les choses, ni elle n'est cause des choses; mais des deux il y a une cause commune. Dieu, en effet, qui infuse dans les choses des formes universelles afin qu'elles subsistent, infuse aussi leur ressemblance dans l'esprit des anges, pour que les anges les connaissent ¹. »

Au sujet de l'argument 1, où se trouve citée cette phrase d'Origène : « Ce n'est point parce que Dieu connaît le futur que le futur sera; mais parce qu'il sera, Dieu le connaît d'avance », une remarque éclairante est fournie par Albert le Grand (Somme Théol., I^{re} Partie, Traité 15, Qu. 61, membre 3). Les futurs, dit-il, ne sont pas cause que Dieu les connaît; mais qu'ils soient futurs, c'est la *raison* qui nous fait appeler la connaissance que Dieu en a une *pré-science*; c'est la raison du *pré*, non la raison de la science. Si en effet ils n'étaient pas futurs, ils ne pourraient être connus d'*avance* (selon notre langage). Mais pourquoi

¹ Nous avons déjà remarqué que S. Thomas applique aux anges le système des idées innées.

sont-ils futurs? Parce qu'ils sont prédéterminés et par suite connus non d'*avance*, mais éternellement.

7. — L'article 10 ne prête à aucune difficulté doctrinale, une fois convenu que Dieu connaît les êtres singuliers et leurs caractères. Il y a lieu seulement de relever quelques pensées précieuses qui se rattachent à ce thème. Et c'est d'abord que la connaissance du mal est un bien pour l'esprit, à condition que soit écarté le péril de contagion et sauvegardée la hiérarchie des valeurs vitales (Somme contre les Gentils, I, ch. 71, n^{os} 3 et 8). Comme pour Dieu il n'est pas question de telles réserves, ainsi que le remarque ici saint Thomas, sa connaissance du mal est parfaite. Toutefois, le mal, par lui-même, n'a pas en Dieu de représentation; il est connu par le bien, son contraire, et Contenson tire de là de belles considérations morales. « Le péché, dit-il, est la seule chose dont Dieu n'ait pas d'idée; car le péché ne tombe pas sous l'art divin; à son égard Dieu n'est pas cause; il échappe à la toute-puissance... Horreur, vraiment, et monstre détestable, dont Dieu ne souffre même pas l'idée! Il n'est pas étonnant que Dieu dise aux pécheurs : « Je ne vous connais pas! » Il n'est pas étonnant qu'on dise du pécheur : « Il est ramené au néant », voire qu'il est un néant. « Ne livre pas, Seigneur, dit le livre d'Esther, ton sceptre à ceux qui ne sont rien », à savoir aux pécheurs. Et dans le livre de la Sagesse, les pécheurs disent : « Ainsi avons-nous cessé d'être. » Car l'homme qui devient mauvais s'éloigne de l'idée que Dieu avait de lui. C'est ce qui fait dire à Boèce : « Ils cessent d'être ce qu'ils étaient : des hommes; l'apparence corporelle est toujours le témoignage de ce qu'ils furent, mais en versant dans le mal, ils ont renoncé pour autant à leur nature. » De là encore ces belles paroles de Marcile Ficin : « Celui qui consacre à Dieu un véritable amour trouvera Dieu, et en Dieu se retrouvera lui-même; car il retourne ainsi à l'idée qui le créa. Là il sera renouvelé, adhérant perpétuellement à son idée formatrice. A rebours, celui de nous qui sur terre est séparé de Dieu n'est pas un homme véritable; c'est un homme à demi, séparé qu'il est de sa forme propre et de son idéal. »

8. — L'admirable article 11 n'a plus besoin de commentaire, après ce que nous en avons dit dans le 1^{er} appendice. Renvoyons seulement à la question 2 de la Vérité (art. 5) où se trouve une remarque éclairante touchant le caractère inconnaissable de la matière, qui pourtant est connue de Dieu. « A l'égard d'une chose à connaître, le rapport n'est pas le même de la représentation qui est dans notre intellect et de celle qui est dans l'intellect divin. Celle qui est dans notre intellect est reçue de la chose, qui agit pour cela sur notre esprit, moyennant une action préalable sur nos sens. Or la matière, dont l'être est débile, étant pure puissance, ne peut pas être un principe d'action. Il s'ensuit que la chose qui agit sur notre âme y agit seulement par sa forme, et sa ressemblance, arrivant par des épurations successives des sens à l'esprit, est seulement la ressemblance de sa forme. Mais la représentation de cette même chose dans l'intellect divin est à son égard créatrice, et tout l'être de la chose ainsi créée, elle ne le tient que de Dieu, qu'il soit fort ou faible, et c'est parce que cette chose participe l'être de Dieu qu'elle trouve en lui sa représentation. Il en résulte que la représentation immatérielle, en Dieu, n'est pas seulement la similitude de la forme, mais aussi celle de la matière. » Nous avons vu cependant que saint Thomas, corrigeant ses premières pensées, n'attribuait pas à Dieu une *Idée à part* de la matière. Mais pour connaître pleinement une chose, il n'est pas nécessaire de la connaître à part, quand elle n'existe point à part.

9. — L'article 12^e a été, lui aussi, suffisamment commenté. On doit comprendre que l'infini est connu de Dieu d'une façon absolument simple; qu'il est en Dieu une *valeur*, non une *extension*, bien que nous, humains, ne puissions nous le représenter, même en Lui, que par des termes d'extension, de même que nous nous représentons l'éternité comme une durée sans bornes. Le temps sans bornes n'est qu'une « image mobile de l'immobile éternité » : de même, les perfections accumulées que nous attribuons à Dieu ne sont qu'une façon d'exprimer sa perfection indivise et simple; et de même encore, cet infini d'intelligible

et d'intelligence que nous lui prêtons n'est que le spectre épanoui dans notre prisme humain de sa pure et indivisible lumière. — Dans le Résumé de Théologie (ch. 134), saint Thomas présente à cet égard une assimilation éclairante. Notre esprit, dit-il, peut connaître un infini en puissance, par exemple la série indéfinie des nombres ou des proportions, parce qu'il a en lui le principe de cette connaissance, qui est, ici, la loi de formation des nombres, toujours et toujours applicable. Mais parce qu'il connaît successivement, terme à terme, se représentant chaque chose par une forme propre et exclusive, notre esprit ne peut embrasser l'infini en acte. On se rappelle la définition d'Aristote : « L'infini est ce dont on peut toujours extraire quelque chose, quelle que soit la quantité extraite déjà », ce que M. Emile Picard exprime équivalamment par cette formule : « L'infini n'est pas un état stable, mais la croissance elle-même. » Dieu, lui, peut envelopper dans sa connaissance l'infini en acte pour la même raison que nous connaissons l'infini en puissance : parce qu'il en a en lui le principe, qui est sa science créatrice, et parce qu'il connaît tout en un, qui est lui-même.

10. — L'article 13 est un nid de disputes dans lesquelles nous ne voulons pas entrer. Nous cherchons de la lumière et avancerons seulement ce qui peut nous en fournir. Il s'agit des futurs contingents, et surtout des actes libres, à l'égard du savoir divin. Saint Thomas épuise à peu près la question dans son article de la Somme. Toutefois, on peut y ajouter d'après lui-même et d'après d'autres quelques éclaircissements. Dans la Qu. 16, *du Mal*, art. 7, il explique pourquoi l'on ne peut se contenter de prêter à Dieu la connaissance du futur dans ses causes. C'est que, dit-il, « connaître le futur dans sa cause, ce n'est rien d'autre que connaître l'inclination de la cause vers son effet. Et ce n'est donc pas là connaître de l'avenir, mais du présent. » — Dieu connaît donc l'avenir. Mais comment, connaissant l'avenir et le connaissant d'une science éternelle, d'une science nécessaire, Dieu ne le rend-il pas nécessaire? C'est là le grand problème. Outre ce qui est dit ici, il

faut relire le passage plus développé du *Perihermenias* (Livre I, leçon 14) où se trouve déjà la saisissante comparaison du cortège. On y trouve aussi la distinction essentielle de la réponse 2, touchant le nécessaire absolu et le nécessaire sous condition, cheville ouvrière logique de ce problème. Boèce avait déjà formulé cette distinction dans un texte fort clair, que voici : « Il y a deux nécessités : l'une pure et simple, comme ceci que tous les hommes soient mortels ; l'autre conditionnelle, comme si vous savez que quelqu'un marche, il est nécessaire qu'il marche. En effet, ce que quelqu'un sait, il est impossible qu'il soit autrement qu'on ne le sait. Mais cette condition n'entraîne pas la nécessité pure et simple ; car ce n'est pas la nature des choses qui fait ici la nécessité, mais la condition. Aucune nécessité n'oblige un homme à marcher, bien que, s'il marche, il soit nécessaire qu'il marche. — De la même manière, si la Providence voit quelque chose présent, il est nécessaire que cela soit, bien que cela n'importe par soi-même aucune nécessité. Or Dieu voit comme présents les actes futurs de notre libre arbitre : donc, par rapport à ce regard divin (c'est le *sens composé*) ces actes deviennent nécessaires comme liés à cette condition du divin savoir. Mais considérés en eux-mêmes, (*sens divisé*) ils ne sont nullement dépouillés de l'absolue liberté qui revient à leur nature. » (*Consolation philosophique*, Livre V, prose 6).

Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas ajoute une clarté à ce raisonnement en observant que le contingent et le nécessaire ne diffèrent que par leur relation à leur cause, qui peut ou les produire ou ne pas les produire. En eux-mêmes, ils *sont*, à un titre égal, et ils revêtent toute la nécessité de l'être, qui ne peut pas ne pas être. Puis donc que Dieu connaît le futur en lui-même, comme présent, et non pas seulement dans sa cause, cela parce qu'il domine le temps, rien n'empêche qu'il n'en ait une connaissance infail-
lible, sans faire tort à sa contingence ou à sa liberté. (C. G., L. I, ch. 67, n° 2.)

La seule difficulté vraiment grave qui se présente ici vient de ce que la science de Dieu n'est pas unique-

ment spectatrice des choses; d'après ce qui précède elle en est cause, et cela change tout; car il s'agit alors de concilier non un regard avec un fait, mais un fait dominateur avec un autre fait qui dépend du premier d'une façon complète. Bien que la question doive revenir plus loin à propos de la providence, il faut anticiper quelque peu, pour le complément de la présente doctrine. Notons d'abord que dans la Somme contre les Gentils, saint Thomas, audacieusement, tire argument pour lui de cela même qu'on objecte à sa thèse. « Un effet, dit-il, n'excède jamais la perfection de sa cause; mais il arrive qu'il en déchoie. Comme donc notre connaissance à nous est causée par les choses, il se produit parfois que le nécessaire même soit connu de nous comme simplement probable, et non comme nécessaire. Mais de même que pour nous les choses sont cause de connaissance, ainsi en Dieu la connaissance est cause des choses : rien n'empêche donc que de ce qui est en soi contingent, Dieu ait une science nécessaire. » (Livre I, ch. 67, n° 4). Ce raisonnement est hardi, et il ne laisse pas de livrer l'esprit à quelque doute. On se demande comment une science à la fois nécessaire et cause nécessaire de ce qu'elle sait (car en Dieu il n'y a pas de contingence) n'entraîne pas la nécessité à sa suite. A cela Cajetan répond : « La Cause première, à proprement parler, n'est ni une cause nécessaire absolument, ni une cause contingente; elle est supérieure à ces deux modes. Nous n'avons pas de meilleur mot pour exprimer cette supériorité que de dire : C'est une cause libre. La nécessité absolue répugne en effet à la liberté; la contingence joint à la liberté une imperfection, car elle la fait changeante. C'est pourquoi saint Thomas, dans les Sentences, comme s'il voulait prévenir les mots ineptes des modernes, nie que Dieu cause avec contingence. Il est de règle en effet que le supérieur offre dans l'unité ce qui chez l'inférieur se trouve divisé et divers. En conséquence, la Cause première, supérieure au contingent et au nécessaire, doit présenter non formellement sans doute, mais éminemment la nature et le mode des causes contingentes et des causes nécessaires; elle doit

être cause des deux et coopérer aux deux pour leurs propres effets, selon leurs propres modes. C'est pourquoi nous, pour qui toute cause semble ou contingente ou nécessaire, nous sommes dans la stupeur, ne sachant pas voir comment une cause unique peut être commune et immédiate par rapport au contingent et au nécessaire. Mais si nous élevons les regards de l'esprit jusqu'à un genre de cause plus excellent, jusqu'à un mode de causalité plus sublime, la stupeur cesse, et tout s'accorde, bien que nous demeurions dans le nuage, ne percevant pas ce que peut être une manière d'agir qui, atteignant dans leur fond toutes choses, coopère avec toutes selon le mode de chacune. » (N° 24 du commentaire). Quand de telles paroles on passe à celles d'un Molina, traitant Dieu comme un homme, et déclarant que Dieu sait ce qu'on fera, parce qu'on le fera; que si l'on devait faire autre chose, il saurait autre chose; qu'en d'autres termes il attend en quelque sorte nos déterminations pour établir sa science; qu'ainsi à la remorque du créé, sa seule supériorité est qu'il se renseigne au sein de sa vie éternelle, d'où il nous voit — quand, dis-je, on redescend ainsi de plusieurs orbes, c'est alors qu'on est « dans la stupeur. »

II. — Nous n'insisterons pas sur la question 15, relative aux Idées divines. Elle est sans doute pleine d'enseignements; mais ce qu'on y rencontre est à peu de chose près une reprise, à un point de vue à peine différent, de ce qui a déjà été exposé à propos de la science divine. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que sans le souvenir de Platon et celui de saint Augustin, saint Thomas se fût contenté du traité précédent, quitte à y incorporer les quelques notions réservées pour cette thèse platonicienne. Quoi qu'il en soit, une chose est ici essentielle, c'est de ne pas se figurer, comme les esprits grossiers (*rudiores*) dont parle Cajetan, qu'en Dieu se trouvent des idées distinctes des choses, comme des objets dans un miroir. Il n'y a en Dieu que Dieu, on ne saurait trop le redire. Les « idées » de Dieu sont Dieu, et il n'y en a pas d'autres. Les propositions que Dieu connaît, les vérités

que son esprit contient, les êtres auxquels il pense, en la forme où il les pense, tout cela est Dieu, et non pas objet de Dieu qui se puisse distinguer de Dieu. Les « sages », négligeant les « esprits grossiers », enseignent que dans l'essence divine toutes choses sont contenues dans l'indistinction et dans la sublimité, comme des effets inférieurs sont contenus dans leurs causes éminentes, et cependant aussi parfaitement que si elles y étaient distinctes. (Cajetan, Commentaires sur l'article 5 de la Qu. 14, n° XI, et sur l'article 7 de la Qu. 16).

Comment, dans ces conditions, peut-on parler néanmoins de diverses idées en Dieu, c'est ce que saint Thomas explique très clairement dans la Qu. 3 de la Vérité, art. 2, faisant bien voir qu'il s'agit là, au fond, d'une multiple relation de la créature à Dieu, bien que le langage fasse croire à une relation multiple de l'intelligence divine à la créature : « Dieu, qui fait tout par intelligence, produit toutes choses à la ressemblance de son essence; de sorte que son essence est pour lui l'Idée même des choses, non comme essence, mais comme objet d'intelligence. Toutefois, les choses créées n'imitant point en perfection l'essence divine, ce n'est pas cette essence prise absolument, qui est envisagée par l'intellect divin comme l'Idée des choses; c'est elle en considération du rapport qu'entretient avec cette divine essence la chose à faire, selon qu'elle l'imité ou qu'elle s'en éloigne. Or, diverses choses l'imitent diversement, et chacune à sa manière, vu qu'il appartient à chacune d'être distincte d'une autre. Ainsi, l'essence divine, y compris les proportions diverses des choses par rapport à elle, c'est cela l'Idée de chaque chose. Comme donc il y a diverses proportions, il est nécessaire qu'il y ait plusieurs idées. Et sans doute il n'en est qu'une à regarder l'essence même; mais la pluralité se trouve dans les diverses proportions qu'ont avec elle les créatures. » On voit qu'il n'y a là aucune multiplicité en Dieu. Il y a des choses diverses émanées de Dieu; ces choses imitent plus ou moins l'essence divine; Dieu, en se connaissant lui-même, connaît ces rapports divers, mais les connaît

comme chose des créatures, et c'est cela qu'on appelle les Idées.

Que si l'on veut des développements plus abondants, on les trouvera dans la Qu. 3 de la Vérité, en huit longs articles. Ne pas négliger les réponses aux objections, qui contiennent, à côté d'arguties logiques inévitables, de grandes richesses doctrinales. Souhaite-t-on se renseigner sur l'origine platonicienne des Idées, on doit se reporter au Parménide, ch. VI, au Phédon, ch. LXVIII, à la Métaphysique d'Aristote, L. I, ch. 9, avec les commentaires de saint Thomas, leçons 10, et 13 à 17.

12. — Vient ensuite (Qu. 16 et 17) le problème de la vérité, si exactement déterminé dans la Somme, mais qui s'enrichit de bien des notions précieuses, à lire la Qu. 1 *de Veritate*, qui a donné son nom à tout le recueil. Ici même, si l'on veut bien comprendre le difficile article 2, centre de toute la thèse, il faut en lire le commentaire dans Cajetan, qui dépense là le meilleur de sa haute et subtile intelligence. — Une belle question à approfondir est celle de la vérité éternelle, posée à l'article 7, résolue là avec tant de lucidité et plus explicitement encore dans la question 1 *de Veritate*, article 5. C'est une tendance invincible de notre esprit de croire qu'il y a une vérité *en soi*, indépendamment des choses mêmes et de l'intelligence. Cette puérité : « S'il n'y avait rien, il serait vrai qu'il n'y a rien », nous rend dupes, et quand on y insiste, en disant : « S'il n'y avait pas alors de vérité, il serait vrai qu'il n'y a pas de vérité », nous sommes tentés d'admirer ce prodige. Cela tient à ce que, par une fiction de notre esprit fait pour l'être, nous prêtons l'être au néant même et parlons de lui ensuite comme s'il existait. Mais il n'existe pas; il n'a donc pas de caractères; il n'est donc ni vrai ni faux; il n'y a en lui ni vrai ni faux. La vérité apparaît quand apparaît un rapport entre un objet et une intelligence. Il y a donc une vérité éternelle s'il y a, et en tant qu'il y a une intelligence éternelle pensant des objets. De sorte que, à prendre les choses en soi, il est vain de vouloir prouver Dieu, comme certains l'ont tenté, au

moyen d'une soi-disant vérité éternelle qui n'a de sens que par lui. Tout ce qu'on peut dire, c'est que *si* une vérité éternelle existe, il y a Dieu, de sorte que, *ad hominem*, pour qui croit à une vérité éternelle, croyant, par exemple, à un monde éternel, l'existence de Dieu s'impose. Mais prouver Dieu par la vérité, (je ne dis plus la vérité éternelle) n'en est pas moins d'une très authentique doctrine. Cette preuve se rattache à la 4^e voie de saint Thomas. Elle part du fait. Nous avons l'évidence de la vérité comme nous avons l'évidence des choses. La vérité est liée aux choses comme à son fondement; à titre formel, elle est en nous, et puisque les choses sont, et puisque nous sommes, la vérité est aussi; elle est solide comme la création même; à partir d'elle comme à partir de la création, *per ea quæ facta sunt*, avec la même validité, on peut donc prouver Dieu.

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Outre les ouvrages déjà cités dans notre premier volume, il y a lieu de mentionner, pour ce volume et pour le suivant :

P. Monsabré, O. P. *Conférences de Notre-Dame, Carême 1874*. (Paris, Lethielleux).

Scheeben, *Dogmatique, Traité de Dieu*. (Paris, V. Palmé, 1877).

Chossat, S. J. Article *Agnosticisme* du *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, (Paris, Beauchesne).

Mangenot. Article *Agnosticisme* du *Dictionnaire de Théologie catholique*. (Paris, Letouzey).

A.-D. Sertillanges, *Agnosticisme ou anthropomorphisme*. (Paris, Bloud).

R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Dieu, son existence et sa nature. Appendice V*. (Paris, Beauchesne, 3^e édition, 1920).

H. Gayraud. *Thomisme et Molinisme*. (Paris, Lethielleux, 1889).

Guillermín, O. P. S. *Thomas et le prédéterminisme*. (Revue thomiste, 1895, pp. 163 et suiv.)

Lepidi, O. P. *Opuscles philosophiques, Chap. 1^{er} : L'activité volontaire de l'homme et la causalité divine.* (Paris, Lethielleux, 1899).

A. Gardeil, O. P. *Le Donné révélé et la Théologie, 2^e partie, chap. 3.* (Paris, Gabalda, 1910).

A. Dummermuth, O. P. S. *Thomas et doctrina præ-motionis physicæ.* (Paris, l'Année Dominicaine, 1886).

Del Prado, O. P. *De gratia et libero arbitrio*, tomes II et III. (Fribourg, S^t Paul, 1907).

TABLE ANALYTIQUE.

Agent.

L'agent universel n'est pas univoque à l'égard de ses effets; il n'est pas non plus entièrement équivoque : q. 13, art. 5, rép. 1.

Ame.

L'âme est en quelque manière toutes choses : q. 16, art. 3, avec la note 159.

L'âme, selon qu'elle est unie au corps, ne connaît naturellement que les choses ayant leur forme dans la matière : q. 12, art. 11.

Analogie.

Définition de l'analogie, par rapport à l'univoque et à l'équivoque : Appendice I, note 36.

La notion qui fonde l'analogie ne se trouve proprement que dans un seul des êtres analogues; au contraire la notion univoque se trouve proprement dans tous ceux qui se la voient attribuer : q. 16, art. 6.

Quelle espèce d'analogie est applicable à Dieu : Appendice II, p. 386 et suiv.

Anges.

Il ne saurait y en avoir plusieurs de même espèce : Appendice I, note 63.

Ils connaissent l'immatériel : q. 12, art. 4, avec la note 11.

En quel sens l'ange a une connaissance naturelle de Dieu : q. 12, art. 4, rép. 1, avec la note 13.

Béatitude.

Elle consiste dans la plus haute opération humaine, qui est une opération intellectuelle : q. 12, art. 1.

Son principe, dans l'intelligence du bienheureux, c'est l'essence divine elle-même, non une similitude créée : q. 12, art. 9.

Les bienheureux jouissent de trois avantages, correspondant aux trois vertus théologiques : q. 12, art. 7, rép. 1.

Bien.

Le bien est dans les choses; le vrai est dans l'intelligence : q. 16, art. 1.

Le bien et le vrai s'incluent l'un l'autre, comme l'intelligence et la volonté, comme le particulier et l'universel : q. 16, art. 4, rép. 1.

Comprendre.

A deux sens; il signifie la saisie de l'objet à connaître et il en exprime l'épuisement : q. 12, art. 7, rép. 1.

C'est connaître une chose parfaitement, autant qu'elle est connaissable : q. 14, art. 3.

Connaissance.

Interprétation philosophique de la connaissance : Appendice II, p. 372, fin.

Le connaître est une façon d'être : q. 12, art. 2; Appendice I, note 2, note 82.

L'immatérialité d'un être est ce qui le rend connaissant : q. 14, art. 1.

Comment la connaissance diffère en Dieu, dans les intelligences angéliques et chez l'homme : q. 12, art. 4.

L'objet connu devient, par sa ressemblance en nous, la perfection de notre intelligence : q. 14, art. 5, rép. 2.

Toute notre connaissance naturelle a son origine dans les sens : q. 12, art. 4.

Toute connaissance est relative à la nature des choses : q. 17, art. 3, rép. 1, avec la note 179.

Si le connaissable est indépendant de la science : q. 13, art. 7, rép. 6; Appendice I, note 60.

La faculté connaissante en acte et la chose connue en acte sont identiques : q. 14, art. 2; Appendice I, note 76.

Notre intellect à lui seul n'est pas un principe suffisant de connaissance : q. 12, art. 4. Appendice I, notes 8 et 9.

La connaissance confuse précède en nous la connaissance précise : q. 14, art. 6.

L'intelligence ne connaît que l'abstrait, les sens que le concret : q. 12, art. 4, rép. 3.

Les sens ne se connaissent pas eux-mêmes; l'intelligence se connaît : q. 14, art. 2, rép. 1.

Comment la connaissance s'étend au non-être : q. 16, art. 3, rép. 2.

L'esprit pur n'entre pas dans l'objet de notre connaissance : q. 12, art. 4; Appendice I, note 8.

L'âme n'est pas pour elle-même un objet de connaissance directe : q. 12, art. 4, rép. 1; Appendice I, note 13.

C'est le désir naturel de la créature raisonnable de connaître, en vue de perfection-

ner son intelligence, les espèces, les genres et les natures des choses : q. 12, art. 8, rép. 4.

La connaissance des effets dans leur cause dépend, quant à sa valeur, de la valeur et des dispositions de l'intelligence : q. 12, art. 8.

La connaissance parfaite et compréhensive de l'infini est impossible à l'intelligence créée : q. 12, art. 7.

Notre connaissance est précédée par les choses; mais la connaissance de Dieu précède les choses, comme leur cause : q. 14, art. 8, rép. 3.

Les divers modes de connaissance dans la vie future : Appendice I, note 25.

Comment diffèrent, à l'égard du divin, la connaissance de foi et la connaissance de science : q. 12, art. 13, rép. 3.

Contingence.

Le contingent peut être connu soit en lui-même, soit dans sa cause, d'où peuvent sortir des effets opposés : q. 14, art. 3.

Le contingent, selon qu'il tombe sous la science de Dieu, est du nécessaire : q. 14, art. 13, rép. 3.

Ce qui est contingent à l'égard de ses propres causes est contingent tout court, bien que nécessaire comparé à Dieu : Appendice I, note 126.

Désir.

Le désir naturel est à la fois signe et cause d'une capacité naturelle : q. 12, art. 6; Appendice I, note 19.

En quel sens nous désirons naturellement connaître Dieu en soi : Appendice II, p. 375, med.

Dieu.

Il est l'inconnaissable nécessaire : q. 13, art. 8, rép. 2, avec la note 61.

Les créatures ont naturellement rapport à Dieu, mais non Dieu aux créatures : q. 13, art. 7.

Infini absolument et pour tous, il est fini pour lui-même d'une certaine manière : q. 14, art. 3, rép. 2.

Il y a en nous un désir naturel de le connaître : q. 12, art. 1.

Il peut être connu, un jour, dans son essence : q. 12, art. 1.

Ce qui nous permettra un jour de connaître Dieu, c'est l'immatérialité de l'intellect : q. 12, art. 4, rép. 3; Appendice I, note 16.

L'essence de Dieu ne peut être vue par la créature au moyen de ses forces naturelles : q. 12, art. 4. — Erreurs théologiques à cet égard : Appendice II, p. 376.

La connaissance de Dieu n'est naturelle qu'à Dieu : q. 12, art. 4, rép. 3, avec la note 16.

L'essence de Dieu ne peut être vue au moyen d'une représentation intérieure : q. 12, art. 2.

Dieu peut être connu d'une connaissance naturelle par les bons et par les mauvais; mais seuls les bons le connaissent par la grâce : q. 12, art. 2, rép. 3.

Ce que la grâce ajoute à la nature pour la connaissance de Dieu : q. 12, art. 13.

Une lumière surajoutée appelée *lumière de gloire* est nécessaire pour voir Dieu en soi : q. 12, art. 5.

Dieu est connu plus ou moins parfaitement, par la

lumière de gloire, selon le degré des mérites et de la charité : q. 12, art. 6.

La lumière de gloire n'est pas infinie : q. 12, art. 7; Appendice I, note 21.

À l'égard de la connaissance de Dieu en l'autre vie, l'homme et l'ange sont égaux : q. 12, art. 6, diff. 3; Appendice I, note 20.

La connaissance de Dieu au moyen de la lumière de gloire n'est pas *compréhensive* : q. 12, art. 7.

Erreurs théologiques touchant l'incompréhensibilité de Dieu : Appendice II, p. 378.

La vision éternelle de Dieu dépend-elle des degrés naturels des intelligences? Appendice II, p. 378.

En quel sens nos yeux de chair verront Dieu : q. 12, art. 3, rép. 2.

La vision inégale de Dieu en l'autre vie. Erreurs théologiques à cet égard : Appendice II, p. 377, fin.

Ceux qui voient Dieu voient en lui plus ou moins de vérités ou de faits créés, suivant leur cas et leur mérite : q. 12, art. 8.

Les choses vues en Dieu ne sont pas vues au moyen de représentations intérieures : q. 12, art. 9; Appendice I, note 24.

Les élus voient simultanément, non successivement, tout ce qu'ils voient en Dieu : q. 12, art. 10.

La vision des choses en Dieu n'empêche pas la connaissance directe de ces choses : Appendice II, p. 379, init.

Comment on peut nommer Dieu : q. 13, art. 1.

Certains noms donnés à Dieu désignent sa substance

même, et non pas seulement sa causalité : q. 13, art. 2.

Certains noms lui sont donnés en toute propriété de terme, d'autres par métaphore : q. 13, art. 3, rép. 1.

Tous les noms qui lui sont donnés ne sont pas synonymes : q. 13, art. 4.

Opinion agnostique touchant les noms divins : q. 13, art. 5.

Les noms attribués en commun à Dieu et à la créature conviennent par priorité à l'un et à l'autre sous divers rapports : q. 13, art. 6.

Certaines appellations conviennent à Dieu éternellement, d'autres temporellement : q. 13, art. 7.

Rien n'est affirmé en commun de Dieu et de la créature dans un sens univoque ; pas davantage dans un sens purement équivoque ; mais dans un sens analogue : q. 13, art. 5.

L'être même n'est pas attribué à Dieu dans son sens humain. Appendice II, p. 383 et 384.

Pourquoi on appelle Dieu Celui qui est : q. 13, art. 11.

Ces deux appellations : Dieu, et Celui qui est, sont tour à tour préférables et mieux appropriées sous divers rapports : q. 13, art. 11, rép. 1, avec la note 65.

Le mot Dieu désigne la nature divine : q. 13, art. 8.

Ce nom : Dieu, n'est pas communicable en toute propriété de terme ; il l'est pourtant à certains égards : q. 13, art. 9.

En quel sens les choses dites de Dieu peuvent en être niées avec plus de convenance encore qu'elles n'en sont affirmées : q. 13, art. 3, rép. 2.

Les noms donnés à Dieu lui conviennent quant à leur contenu, non quant à leur mode de signification : q. 13, art. 4.

Nous nommons Dieu d'après ses effets, mais sans leurs limites : q. 14, art. 1, rép. 1.

On peut former au sujet de Dieu des propositions affirmatives : q. 13, art. 12.

Il y a de la connaissance en Dieu : q. 14, art. 1 ; Appendice II, p. 388 et seq.

Dieu se connaît lui-même par lui-même, non par manière de représentation : q. 14, art. 2, avec la rép. 3.

Dieu a de lui-même une pleine compréhension : q. 14, art. 3.

En Dieu, l'intellect, l'objet de l'intellect, la forme de l'intellect et l'acte de l'intellect ne sont avec Dieu qu'une seule et même chose : q. 14, art. 4.

Dieu ne connaît en réalité que soi : q. 14, art. 2, in fine, avec la note 77.

Dieu connaît tous les êtres non en eux-mêmes, mais en soi : q. 14, art. 5, avec la note 86.

Dieu a de toutes choses une connaissance propre et distincte : q. 14, art. 6.

Il a de toutes choses une connaissance exhaustive : q. 14, art. 6, rép. 1, avec la note 93.

Sa connaissance n'est pas successive, n'est pas discursive : q. 14, art. 7.

Elle s'étend au non-être : q. 14, art. 9.

Sa science *de vision* et sa science *de simple intellection* : q. 14, art. 9.

Dieu connaît le mal ; il le connaît par le bien : q. 14, art. 10.

Il connaît les êtres et les cas singuliers : Appendice II, p. 390 et seq.

Il les connaît en eux-mêmes et non pas seulement dans les causes universelles : q. 14, art. 11.

Il connaît le sensible sans passer par la sensation : Appendice I, note 109.

Il connaît la matière première, bien qu'elle soit en elle-même inconnaissable : Appendice II, p. 399, fin.

La science de Dieu enveloppe un infini, mais non selon le mode de l'infini, c'est-à-dire partie à partie : q. 14, art. 12, avec la note 116.

Il connaît toutes les parties de l'infini, mais il ne les *compte* pas : q. 14, art. 12, rép. 1, avec la note 119.

Sa science s'étend aux futurs contingents, qu'il voit présents à son éternité : q. 14, art. 13.

Sa connaissance certaine de l'avenir n'impose pas à l'avenir la nécessité : q. 14, art. 13, rép. 1, 2 et 3 ; Appendice II, p. 400 à 403.

Il voit d'un regard simple ce qui en soi est composé : q. 14, art. 14.

Il sait tout ce qu'on peut énoncer : q. 14, art. 14.

Sa science est immuable : q. 14, art. 15.

Sa science est cause des êtres : q. 14, art. 8 ; Appendice II, p. 396 et 397.

En quel sens la science de Dieu est une cause nécessaire : Appendice I, note 121.

Dieu est bienheureux d'une béatitude qui contient, éminemment, tout désirable correspondant à une béatitude

soit vraie, soit fausse : q. 16, art. 4.

Directions de l'Espace.

Elles ont leur origine avant tout dans la vie animale : Appendice I, note 54.

Equivoque.

Définition de l'équivoque, de l'univoque et de l'analogie : Appendice I, note 36.

Erreur.

Elle consiste à dire qu'une chose est quand elle n'est pas, ou qu'elle n'est pas quand elle est : q. 17, art. 4.

Elle est fondée sur la vérité, mais non pas celle qui lui est contraire : q. 14, art. 4, rép. 1.

Pourquoi on l'attribue à l'imagination et non aux sens : q. 14, art. 1, rép. 2.

Comment doivent s'interpréter les erreurs des sens : q. 17, art. 2, rép. 1.

L'erreur de l'intelligence, quant à son propre objet, ne se trouve que dans le jugement, non dans la simple appréhension : q. 17, art. 3.

Eternité.

Elle inclut le temps, mais non d'une inclusion enveloppante : q. 13, art. 1, rép. 3 ; Appendice I, note 32.

Forme.

La forme est ce par quoi quelque chose est : q. 13, art. 1, rép. 2 ; Appendice I, note 31.

Plus elle est immatérielle, plus elle approche de l'infinité : q. 14, art. 1.

Futur.

Pourquoi nous ne pouvons connaître les futurs contingents : q. 14, art. 13, rép. 3.

Idée (platonicienne).

Elle est un exemplaire et elle est un principe de connaissance : q. 15, art. 1.

Ce que sont en Dieu les Idées des choses : Appendice II, p. 403 et 404.

En Dieu, l'Idée est chose connue, et non moyen de connaître. Conséquences de cette distinction : q. 15, art. 2.

L'essence de Dieu est l'Idée de toutes choses, mais non pas de lui-même : q. 15, art. 1, rép. 2.

Illumination.

On appelle illumination de l'intelligence l'accroissement de la vertu intellectuelle par la grâce : q. 12, art. 5.

Imagination.

De plusieurs images, elle en peut former une seule : q. 12, art. 9, rép. 2.

Infini.

L'infini résultant de la forme est souverainement connaissable ; mais non celui qui se tient du côté de la matière : q. 12, art. 1, rép. 2.

Comme tel, l'infini matériel est inconnaissable : q. 14, art. 12, rép. 1 et 2.

L'infini ne saurait être traversé : q. 14, art. 12, diff. 2, avec la note 115.

Intelligence.

Elle est dans l'ordre des choses intelligibles ce qu'est la matière dans l'ordre des choses matérielles : q. 14, art. 2, rép. 1.

Son mouvement et sa passivité ne sont appelés tels que par métaphore : q. 14, art. 2, rép. 2.

Comment elle se connaît elle-même : q. 14, art. 2, rép. 3.

L'intelligence humaine est mesurée par les choses, mais l'intelligence divine les mesure : q. 14, art. 8, rép. 3.

L'intelligence ne peut connaître en même temps plusieurs choses par diverses images intellectuelles : q. 12, art. 10.

Elle ne connaît pas le singulier en lui-même, mais indirectement et par réflexion : q. 14, art. 11, diff. 1, avec la note 108.

Elle connaît en quelque manière un infini, mais d'une façon indistincte : q. 14, art. 12.

Elle connaît le simple au moyen d'une composition : q. 13, art. 12, avec la rép. 2.

Comment elle s'élève à ce qui dépasse sa nature : q. 12, art. 4, rép. 3.

Des divers mouvements de l'intelligence et de la volonté à l'égard de leurs objets : q. 16, art. 1.

Mal.

Il est fondé sur le bien, mais non pas celui qui lui est contraire : q. 17, art. 4, rép. 1.

Le mal moral est une sorte de mensonge d'action : q. 17, art. 1.

Matière.

La matière première n'a pas d'être en dehors de la forme : q. 14, art. 2, rép. 3.

La matière première est une, mais négativement : q. 16, art. 7, rép. 2.

La matière incréée de Platon : q. 15, art. 3, rép. 3.

Point.

Il est connu négativement : q. 14, art. 10, rép. 1.

Relation.

Sa réalité objective : q. 13, art. 7, avec la rép. 1 ; Appendice I, notes 49, 50 et 51.

Sens.

Ils sont incapables de réflexion : q. 14, art. 2, rép. 1, avec la note 78.

Comment on peut dire qu'ils jugent : Appendice I, note 175.

Ils n'erront point, normalement, à l'égard de leur propre objet : q. 17, art. 2.

Distinction des *sensibles propres* et des *sensibles communs* : Appendice I, notes 176 et 177.

Soleil.

Si les soleils peuvent être multipliés : q. 13, art. 9, avec la note 62.

Species.

Le sens de ce mot en matière de connaissance : Appendice I, note 70.

Transcendants.

Dans quel ordre ils se présentent à l'intelligence. L'être, le vrai et le bien : q. 16, art. 4, rép. 2.

Le bien, le vrai et l'être coïncident réellement ; ils ne diffèrent que pour la raison : q. 16, art. 5.

Univoque.

Définition de l'univoque, de l'équivoque et de l'analogue : Appendice I, note 36.

Vérité.

On ne peut définir la vérité sans se référer à Dieu : q. 16, art. 1, rép. 2, avec la note 152.

Le vrai est dans l'intelligence ; le bien est dans les choses : q. 16, art. 1.

La vérité des choses a rapport à Dieu essentiellement, à nous accidentellement : q. 16, art. 1.

Ce qu'on appelle la vérité des choses est une pure dénomination : q. 16, art. 1, rép. 3, avec la note 153.

La vérité est proprement dans l'intelligence, elle n'est pas proprement dans les sens : q. 16, art. 2.

Elle consiste dans la conformité de l'intelligence avec les choses : q. 16, art. 5.

La notion du vrai précède logiquement celle du bien : q. 16, art. 4.

En quel sens la vérité est immuable ou changeante : q. 16, art. 8.

Notre âme juge de tout par son rapport avec la vérité éternelle : q. 16, art. 1, rép. 1.

Y a-t-il, en dehors de Dieu, une vérité éternelle ? q. 16, art. 7, rép. 3 et 4 ; Appendice II, p. 405.

Triple sens moral du mot vérité : q. 16, art. 4, rép. 3

TABLE DES AUTEURS CITÉS.

ALBERT LE GRAND : p. 384,
385, 397.

AMAURI : p. 372.

AMBROISE (S.) :

De Fide Catholica I : p. 118.

De Trinitate I : p. 131.

— II : p. 95.

ANAXAGORE : p. 342, 394.

ANSELME (S.) :

Dial. de Veritate XII : p. 267.

ARISTOTE :

Prædic. I : p. 237, 264.

— V : p. 120.

Perihermenias I-I : p. 112,
142.

— 9 : p. 227.

Poster. I : p. 220.

— I : p. 264.

Topic. II-10 : p. 59, 191.

Phys. I-1 : p. 184.

— I-2 : p. 217.

— III-6 : p. 213.

— III-4 : p. 214.

— VI-7 : p. 214.

De Anima I-5 : p. 207, 209.

— II : p. 159.

— III : p. 21.

— III-4 : p. 50.

— III-7 : p. 70.

— III-15 : p. 158,
159.

— III : p. 162, 163,
164, 166, 180,
241, 270.

— VI : p. 203.

Metaph. I-1 : p. 239.

— I-9 : p. 405.

— III : p. 209, 248.

— IV : p. 83, 114,
133, 263, 269.

— V : p. 123, 127.

— VI : p. 264.

Metaph. IX : p. 170.

— X : p. 195.

— XI : p. 104, 173,
196, 251, 263.

— XII : p. 392.

Passim : p. 325, 333.

— p. 342, 345, 346, 348,
373, 374, 390, 393, 396.

Liv. des Causes, prop. XV :
p. 162, 165.

AUGUSTIN (S.) :

De Civitate Dei II : p. 204.

De Civitate Dei XII-18 :
p. 213, 214.

De Civitate Dei XXIX : p. 20.

Confessiones III-7 : p. 203.

— XI-4 : p. 386.

— XII-35 : p. 64.

De Doctr. Christ. I-32 : p. 92.

Enchiridium XI : p. 203.

Epistolæ 112-IX : p. 21, 42.

Super Genes. ad lit. VIII-20-
22 : p. 60.

Super Genes. ad lit. XII-28 :
p. 55.

Super Genes. ad lit. XII-24,
25 : p. 65.

Super Genes. ad lit. XII-26,
27, 28 : p. 68.

Super Genes. ad lit. XII :
p. 162.

Liber de 83 Quæst. quæst. 14 :
p. 168.

Liber de 83 Quæst. quæst. 32 :
p. 37.

Liber de 83 Quæst. quæst. 46 :
p. 176, 246, 250, 252, 257.

Liber de 83 Quæst. quæst. 47 :
p. 147.

Retract. I-4 : p. 73.

Sermones 38 III : p. 43.

— 117 III : p. 386.

Soliloq. III-5 : p. 263.

— VIII : p. 68.

- De Trinitate I-2 : p. 71.
 — V-2 : p. 147.
 — -16 : p. 121.
 — VI-4 : p. 88.
 — VII-7 : p. 173.
 — IX-11 : p. 15.
 — XII-2 : p. 64.
 — XV-1 : p. 163.
 — XV-9 : p. 15.
 — XV-13 : p. 195.
 — XV-14 : p. 192.
 — XVI : p. 60.
 De Videndo Deum XIII :
 p. 68.
 De Videndo Deum epist. 112 :
 p. 171.
 De Vera Religione XXXI :
 p. 64.
 De Vera Religione XXXVI :
 p. 267.
 Passim p. 365, 367, 369.
 AVERROËS : p. 374, 395, 396.
 AVICENNE : p. 268, 345, 361,
 375.
 BASILE :
 A Amphiloque : p. 385.
 BOËCE :
 De Trinitate I : p. 149.
 De Consolatione V-4 : p. 70.
 — 6 : p. 401.
 Passim : p. 398.
 CAJETAN : p. 363, 364, 367,
 396, 402, 403, 404, 405.
 CELSE : p. 391.
 CHAUSSA : p. 406.
 CHRYSOSTOME (S. Jean) :
 Hom. 14 sur S. J. : p. 9.
 CICÉRON : p. 391.
 CONTENSON : p. 398.
 DAMASCÈNE (S. Jean) :
 De Fide orthodoxa I-4 :
 p. 386.
 De Fide orthodoxa 9 : p. 146.
 De Fide orthodoxa II : p. 130.
 De Fide orthodoxa IX : p. 87.
 De Fide orthodoxa : IX-10,
 19 : p. 250.
 DEL PRADO : p. 407.
- DENYS (S.) :
 De Cælesti Hierarchia I :
 p. 75.
 De Cælesti Hierarchia II :
 p. 95, 149.
 De Cælesti Hierarchia IV :
 p. 67, 95.
 De Cælesti Hierarchia VII :
 p. 50, 245.
 De Div. nom. I : p. 80.
 — I : p. 87, 113.
 — III : p. 145.
 — V : p. 257.
 — VII : p. 205,
 391.
 — XII : p. 132.
 Myst. Theol. I : p. 74, 113.
 DUMMERMUTH (Le P.) : p. 407.
 ÉCRITURE SAINTES :
 ANCIEN TESTAMENT :
 Genèse I-26 : p. 104.
 — XXXII-30 : p. 63.
 Exode III-13 : p. 145.
 — XV-3 : p. 82.
 — XXXIII-20 : p. 65.
 Nombres XVIII-8 : p. 63.
 Job XII-13 : p. 161.
 — XIX-26 : p. 20.
 — XLII-5 : p. 20.
 Psaumes 32 v. 15 : p. 22.
 — 35 v. 10 : p. 19, 33.
 — 81 v. 6 : p. 135, 139.
 — 89 : p. 126.
 — 93 v. 2 : p. 231.
 — 95 v. 5 : p. 143.
 Proverb. XV-11 : p. 204.
 — XVI-2 : p. 208.
 — XXX-4 : p. 80.
 Sagesse XIV-21 : p. 135.
 Cantique III-4 : p. 46.
 Isaïe VI-1 : p. 21.
 Jérémie XXXI-3 : p. 119.
 Jérémie XXXII-18 : p. 43.
 NOUVEAU TESTAMENT :
 Matth. III-17 : p. 77.
 S. Jean III-2 : p. 10, 15.
 — XVII-3 : p. 26, 38.
 Rom. I-19 : p. 71.
 — 20 : p. 108.

- Rom. IV-17 : p. 199.
 — VI-23 : p. 26.
 — XI-33 : p. 158.
 I. Cor. II-2 : p. 163.
 — 10 : p. 75.
 — IX-26 : p. 42.
 — XIII-12 : p. 63.
 — XV-41 : p. 38.
 II. Cor. XII-4 : p. 55.
 Gal. IV-8 : p. 139.
 Eph. I-17 : p. 22.
 — III-14 : p. 113.
 Philipp. III-12 : p. 42.
 Hébreux IV-13 : p. 177.
 — XIV-12 : p. 183.
 II Pierre I-4 : p. 134.
 I Jean III-2 : p. 37.
 — 3 : p. 35.
 Jacques XI-17 : p. 234.
 Apocal. XXI-23 : p. 34.
 La Glose : p. 65, 75, 139.
- EMPÉDOCLE : p. 352.
 FICHTE : p. 390.
 GAYRAUD : p. 406.
 GARRIGOU-LAGRANGE : p. 346,
 348, 406.
 GARDEIL (Le P.) : p. 407.
 GONET : p. 340.
 GRÉGOIRE (S.) :
 Dial. IV-33 : p. 49.
 Homilia 26 : p. 75.
 Passim : p. 373.
 GUILLERMIN (Le P.) : p. 406.
 HAVET (Ernest) : p. 393.
 HERMÈS TRISMÉGISTE : p. 393.
 HAECKEL : p. 383.
 HEGEL : p. 383.
 HILAIRE (S.) :
 De Trinitate II : p. 385.
 — III : p. 165.
 — V : p. 267.
- ISAAC :
 De Definitione : p. 270.
 JÉRÔME (S.) : p. 377.
 JOVINIEN : p. 377.
 JUSTIN (S.) :
 Apologie II : p. 385.
 KANT : p. 387.
 LEPIDI (Le P.) : p. 407.
 LUTHER : p. 378.
 MANGENOT : p. 406.
 MARCILE-FICIN : p. 398.
 MOÏSE MAÏMONIDE : p. 89.
 MOLINA : p. 352, 403.
 MONSABRÉ (Le P.) : p. 406.
 ORIGÈNE :
 Ad Romanos, liv. VII : p. 194,
 391, 397.
 PASCAL : p. 387, 393.
 PICARD (Emile) : p. 400.
 PLATON : p. 327, 341, 362,
 390.
 PLOTIN : p. 391.
 RABELAIS : p. 393.
 RAVAISSON : p. 346.
 RÉAUMUR : p. 354.
 RENOUVIER : p. 334.
 SCHAEEBEN : p. 406.
 SERTILLANGES (Le P.) : p. 406.
 SPENCER : p. 390.
 SPINOZA : p. 383.
 SWEDENBORG : p. 334.
 TERTULLIEN : p. 391.
 THÉODORET : p. 372.
 VACHEROT : p. 383.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

(Qu. 12-17)

Avant-Propos	5
------------------------	---

Qu. 12.

DE QUELLE MANIÈRE NOUS CONNAISSONS DIEU

pp. 7-78.

Art. 1 — Un intellect créé peut-il voir l'essence divine? .	9
Art. 2 — L'essence divine est-elle vue par l'intellect créé au moyen d'une représentation intérieure? .	14
Art. 3 — L'essence de Dieu peut-elle être vue avec les yeux du corps? .	20
Art. 4 — Une intelligence créée peut-elle, par ses seules forces naturelles voir l'essence divine? .	25
Art. 5 — L'intellect créé, pour voir l'essence divine, doit-il être pourvu d'une lumière créée? .	32
Art. 6 — Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, en est-il qui la voient plus parfaitement que d'autres? .	36
Art. 7 — Ceux qui voient Dieu par essence le com- prennent-ils? .	41
Art. 8 — Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils en lui toutes choses? .	49
Art. 9 — Les choses vues en Dieu par ceux qui contem- plent l'essence divine sont-elles vues par l'entre- mise de représentations ou d'images? .	54
Art. 10 — Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils simul- tanément tout ce qu'ils voient en lui? .	59
Art. 11 — Un homme, en cette vie, peut-il voir Dieu par son essence? .	63
Art. 12 — Pouvons-nous, en cette vie, connaître Dieu par la raison naturelle? .	70
Art. 13 — Par la grâce, peut-on obtenir une connaissance de Dieu plus élevée que celle qui appartient à la raison naturelle? .	74

Qu. 13.

DES NOMS DIVINS

pp. 79-154.

Art. 1 — Un nom quelconque peut-il convenir à Dieu? .	80
Art. 2 — Certains des termes appliqués à Dieu dési- gnent-ils sa substance? .	86

Art. 3 — Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre?	94
Art. 4 — Les noms donnés à Dieu sont-ils synonymes?	98
Art. 5 — Les noms attribués en commun à Dieu et à la créature leur sont-ils attribués d'une façon univoque?	103
Art. 6 — Ces mêmes noms sont-ils attribués par priorité à la créature plutôt qu'à Dieu?	112
Art. 7 — Les noms qui impliquent une relation avec la créature sont-ils attribués à Dieu en la dépendance du temps?	117
Art. 8 — Ce nom : Dieu, est-il un nom de nature?	130
Art. 9 — Ce nom : Dieu, est-il communicable?	134
Art. 11 — Ce nom : <i>Celui qui est</i> , est-il par excellence le nom propre à Dieu?	144
Art. 12 — Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives?	149

Qu. 14.

DE LA SCIENCE DE DIEU

pp. 155-244.

Art. 1 — Y a-t-il de la science en Dieu?	157
Art. 2 — Dieu se connaît-il lui-même?	162
Art. 3 — Dieu a-t-il de lui-même une pleine compréhension?	168
Art. 4 — L'acte d'intelligence, en Dieu, est-il identique à sa substance même?	172
Art. 5 — Dieu connaît-il autre chose que soi?	176
Art. 6 — Dieu a-t-il des autres êtres une connaissance propre et distincte?	181
Art. 7 — La science de Dieu est-elle discursive?	190
Art. 8 — La science de Dieu est-elle cause des êtres?	194
Art. 9 — Dieu a-t-il la connaissance du non-être?	199
Art. 10 — Dieu connaît-il le mal?	203
Art. 11 — Dieu connaît-il les êtres et les faits singuliers?	207
Art. 12 — Dieu peut-il connaître un nombre infini d'objets?	213
Art. 13 — La science de Dieu s'étend-elle aux futurs contingents?	219
Art. 14 — Dieu sait-il tout ce qu'on peut énoncer?	230
Art. 15 — La science de Dieu est-elle soumise au changement?	233
Art. 16 — Dieu a-t-il des choses une science spéculative?	239

Qu. 15.

DES IDÉES

pp. 245-261.

Art. 1 — Les Idées existent-elles?	245
Art. 2 — Y a-t-il plusieurs Idées?	249
Art. 3 — Y a-t-il des Idées de toutes les choses que Dieu connaît?	256

Qu. 16.

DE LA VÉRITÉ

pp. 262-299.

Art. 1 — La vérité est-elle uniquement dans l'intelligence?	262
Art. 2 — La vérité est-elle dans l'intelligence selon que l'intelligence combine et divise des concepts?	270
Art. 3 — Le vrai est-il identique à l'être?	273
Art. 4 — Le bien a-t-il, par rapport au vrai, une priorité rationnelle?	277
Art. 5 — Dieu est-il vérité?	281
Art. 6 — N'y a-t-il qu'une seule vérité, par laquelle toutes choses soient vraies?	285
Art. 7 — La vérité créée est-elle éternelle?	289
Art. 8 — La vérité est-elle immuable?	294

Qu. 17.

DE L'ERREUR

pp. 300-321.

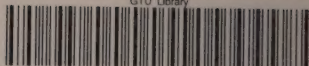
Art. 1 — Y a-t-il de l'erreur ou de la fausseté dans les choses?	300
Art. 2 — Y a-t-il de la fausseté dans les sens?	307
Art. 3 — Y a-t-il de la fausseté dans l'intelligence?	311
Art. 4 — Le vrai et le faux sont-ils des contraires?	317
APPENDICE I. <i>Notes explicatives</i>	323
APPENDICE II. <i>Renseignements techniques</i>	371
A. Notes doctrinales thomistes	371
I. De la connaissance que nous avons de Dieu. — L'Analogie. — Les Noms divins (q. 12 et 13).	371
La vision éternelle	371
La connaissance temporelle de Dieu	379
La doctrine de l'Analogie	386
II. De la connaissance en Dieu. — Les Idées. — La vérité (qu. 14-16)	388
B. Notes bibliographiques	406
TABLE ANALYTIQUE	409
TABLE DES AUTEURS CITÉS	417

123

2/6
1/26

TABLE DES MATIÈRES

GTU Library



3 2400 00283 5449

Art. 1 — La vente est celle par laquelle le vendeur transfère la propriété d'une chose à l'acheteur moyennant un prix déterminé.
 Art. 2 — La vente est soit au détail, soit au gros.
 Art. 3 — La vente est soit au comptant, soit à crédit.
 Art. 4 — La vente est soit au poids, soit au nombre, soit au mesure.
 Art. 5 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 6 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 7 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 8 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.

DE LA VENTE

Art. 1 — La vente est celle par laquelle le vendeur transfère la propriété d'une chose à l'acheteur moyennant un prix déterminé.
 Art. 2 — La vente est soit au détail, soit au gros.
 Art. 3 — La vente est soit au comptant, soit à crédit.
 Art. 4 — La vente est soit au poids, soit au nombre, soit au mesure.
 Art. 5 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 6 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 7 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 8 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 9 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 10 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 11 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 12 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 13 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 14 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 15 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 16 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 17 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 18 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 19 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 20 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.

DE LA VENTE

Art. 1 — La vente est celle par laquelle le vendeur transfère la propriété d'une chose à l'acheteur moyennant un prix déterminé.
 Art. 2 — La vente est soit au détail, soit au gros.
 Art. 3 — La vente est soit au comptant, soit à crédit.
 Art. 4 — La vente est soit au poids, soit au nombre, soit au mesure.
 Art. 5 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 6 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 7 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 8 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 9 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 10 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 11 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 12 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 13 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 14 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 15 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 16 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 17 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 18 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 19 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.
 Art. 20 — La vente est soit au poids net, soit au poids brut.

25349

230.212

R 328

BX

1749

T52

1925

pt 1

Q 12-

17

25349

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94708

